

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**

**Faculdade de Letras**



UNIVERSIDADE  
DE LISBOA



LETRAS  
LISBOA

**OS CULTOS DAS MERAS NA GRÉCIA ANTIGA**  
**Grécia continental, insular e costa ocidental da Ásia Menor**

Martim Nunes França Aires Horta

Dissertação de Mestrado em História  
(Especialização em História Antiga)

Lisboa

2016

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**

**Faculdade de Letras**



UNIVERSIDADE  
DE LISBOA



LETRAS  
LISBOA

**OS CULTOS DAS MERAS NA GRÉCIA ANTIGA**  
**Grécia continental, insular e costa ocidental da Ásia Menor**

Martim Nunes França Aires Horta

Dissertação de Mestrado em História orientada pelo  
Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues

Lisboa

2016





Para o efeito de concessão à Universidade de Lisboa e aos seus agentes de uma licença não-exclusiva para arquivar e tornar acessível esta dissertação no repositório da Universidade de Lisboa, e para o uso que possa derivar da disponibilidade deste documento por via desse repositório ou por outros meios, considera-se esta dissertação sujeita à licença de acesso aberto *Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional*. Para mais informações, consultar <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.pt>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For more information, please consult <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

*Para o avô Zé que me fez gostar de História e para o tio Zé  
que me convenceu a fazer qualquer coisa quanto a isso*

## ÍNDICE

<b>Resumo</b>	1
<b>Palavras-Chave</b>	1
<b>Abstract</b>	2
<b>Keywords</b>	2
Advertências prévias sobre normas, abreviaturas e citações	3
Agradecimentos	4
<b>INTRODUÇÃO</b>	6
i. Estado do debate e principais trabalhos	7
ii. Proposta de método e objectivo deste estudo	20
<b>1. IDENTIFICAÇÃO E INVENTARIAÇÃO DOS CULTOS</b>	
1.1 Atenas e a Ática	23
1.1.1 As Meras e os Atenienses	23
1.1.2 Os sacrifícios dos Praxiégidas no final do Targélion	32
1.1.3 Afrodite «a mais velha das Meras»	37
1.1.4 Fora de Atenas: os <i>dēmoi</i>	41
1.1.5 Uma particular coerência	45
1.2 O templo de Zeus Olímpico em Mégara	46
1.3 Deméter, Cora e as Meras em Corinto	48
1.3.1 O santuário de Deméter e Cora antes de 146 a.C. Mistérios e cerâmica	50
1.3.2 O santuário romano. Alterações e continuidades	52
1.4 Sícion. Euménides e Meras	54
1.5 Hinos e nascimentos em Epidauro	57
1.6 As Témides de Trezena	59
1.7 Esparta	61
1.7.1 O santuário na ágora	62
1.7.2 Jacinto e Apolo em Amiclas	64
1.8 Os altares de Olímpia	67
1.9 As Meras na Arcádia	70
1.9.1 Figaleia. A caverna de Deméter e os «fazedores de <i>mazai</i> »	71
1.9.2. O pórtico de Licosura	76
1.10 Tebas	79
1.11 Estatuária e inquirições em Delfos	82
1.12 Medeia em Corcira	86
1.13 Tessália	87
1.14 Delos	88
1.15 Rodes	90
1.16 As Meras em Cós	92
1.16.1 O culto familiar de Héracles <i>Diomedonteios</i>	93
1.16.2 Outras indicações de um culto das Meras em Cós	95
1.17 Quios	97
1.18 Amorgos	99

1.19 Pérgamo: a configuração panteónica local e a confraria órfica	101
1.20 Mileto e Cízico	105
1.21 Estratoniceia na Cária	107
1.22 O culto familiar de Posidónio em Halicarnasso	108
1.23 Síntese da documentação para os cultos inventariados	110
<b>2. A MITOLOGIA DAS MERAS E OS CULTOS</b>	
2.1 Repertório de narrativas e episódios	114
2.1.1 As teogonias	114
2.1.1.1 A tradição olímpica: Zeus e Témis	115
2.1.1.2 A castração de Úrano, o nascimento de Afrodite e a teogonia de Epiménides	117
2.1.1.3 Outros deuses primordiais. A Noite e a dupla geração hesiódica	122
2.1.2 A protecção da caverna do Ida e de Zeus recém-nascido	125
2.1.3 Os combates pela soberania do Crónida	127
2.1.4 As bodas de Zeus: Témis e Hera	130
2.1.5 O nascimento de Atena	132
2.1.6 O nascimento de Dioniso	134
2.1.7 O nascimento de Apolo e Ártemis	136
2.1.8 A criação da ilha de Rodes	139
2.1.9. A invenção de algumas letras do alfabeto grego	139
2.1.10 Deméter e Perséfone	140
2.1.11 Pélops no caldeirão	145
2.1.12 O nascimento de Íamo	147
2.1.13 O nascimento de Héracles	148
2.1.14 Héracles e os primeiros Jogos Olímpicos	150
2.1.15 Meléagro e o tição	151
2.1.16 Tirésias no Peloponeso	154
2.1.17 A apoteose de Jacinto	156
2.1.18 O nascimento de Asclépio em Epidauro segundo Ísilo	158
2.1.19 A morte de Asclépio e a troca de Admeto por Alceste	160
2.1.20 As bodas de Tétis e o nascimento de Aquiles	163
2.2 Um <i>corpus</i> mitológico	168
2.2.1 O espectro das relações entre os mitos e os cultos das Meras	168
2.2.2 Uma mitologia para a ordem de Zeus	170
2.2.3 A licença das Meras	172
2.2.4 Bodas e nascimentos. Histórias do <i>oikos</i>	175
<b>3. AS MERAS E OS SEUS CULTOS. REGULARIDADES E INTREPRETAÇÃO</b>	
3.1 Imaginar as Meras	178
3.1.1 Quantas Meras?	178
3.1.2 Divindades que loteiam	182
3.1.3 As Meras como fiandeiras	184
3.1.4 Deusas parteiras	190
3.1.5 «Divindades do Destino» e inflexibilidade	192

3.1.6 Tópicos menores de figuração	196
3.2 Ecos das Meras em alguns autores antigos	198
3.2.1 Heródoto, Crespo e as apologias oraculares	199
3.2.2 As Meras na filosofia: entre Platão e os estóicos	202
3.2.3 Pausânias e as Meras	206
3.2.4 Alusões tardias	209
3.3 Ritos e regularidades nas práticas rituais	212
3.3.1 O que era deixado às Meras	212
3.3.1.1 Sacrifícios	214
3.3.1.2 Libações «Sóbrias»	215
3.3.1.3 Uma marca de ansiedades de subsistência agrícola nos rituais	217
3.3.2 Fórmulas invocativas	218
3.3.2.1 Poucos testemunhos para fórmulas curtas	219
3.3.2.2 Epítetos usados no culto	220
3.3.2.3 A prece de Estobeu e o « <i>Hino Órfico</i> » às Meras	223
3.3.2.4 Maldições e feitiços	227
3.3.2.5 Os epitáfios	230
3.3.3 Festas e Calendário	232
3.4 As Meras no Panteão Grego	234
3.4.1 Divindades mediadoras da ordem e o epíteto <i>Moiragetēs</i>	234
3.4.2 Divindades da prosperidade. Agricultura, a comunidade e a família	239
3.4.3 Divindades de uma transição com êxito. A morte e a vitória	244
3.5 Padrões históricos dos cultos	248
3.5.1 Intervalos temporais	248
3.5.2 Dinâmicas regionais	251
3.5.3 Contextos sociais. As Mulheres	253
3.5.4 A origem das Meras e dos seus cultos	256
3.5.4.1 Principais hipóteses avançadas no estado da questão	256
3.5.4.2 O que podemos sugerir a partir dos cultos	261
<b>CONCLUSÕES</b>	266
<b>APÊNDICE I – MAPAS E PLANTAS</b>	269
<b>APÊNDICE II – FIGURAS</b>	274
<b>FONTES E BIBLIOGRAFIA</b>	
1. Fontes	287
1.1 Fontes literárias	287
1.2 Antologias e colectâneas de fontes	293
1.3 Fontes epigráficas	294
1.4 Fontes papirológicas	296
1.5 Fontes iconográficas não reproduzidas na bibliografia consultada	297
2. Bibliografia de referência	297
2.1 Obras de referência	297
2.2 Obras gerais	298

2.3 Materiais cartográficos	298
2.4 Bibliografias e repertórios bibliográficos	298
2.5 Bases de dados	298
3. Bibliografia específica	299
3.1 Estudos sobre Meras, <i>moira</i> e «destino» na religião grega	299
3.2 Outros estudos	305

**Resumo:** Esta tese sugere uma interpretação histórica das Meras no quadro da religião grega, a partir dos cultos a elas dedicados. Esta opção contrasta com um debate dominado por estudos em torno de *moira* e concepções de fatalidade na cultura grega, fundamentalmente abordados a partir dos Poemas Homéricos. Ao longo desta tese, defendemos que a caracterização tradicional das Meras como «divindades do Destino» é insuficiente e pode indicar um problema conceptual relevante para a historiografia. Em nossa opinião, os cultos permitem-nos reapreciar as narrativas mitológicas que envolviam a tríade e propor uma síntese alternativa que reavalia o lugar destas divindades menores na História da religião grega. Para colmatar a relativa rarefacção documental para o estudo das Meras, usámos variados tipos de fontes, embora limitados, no que respeita aos cultos em análise, ao espaço da Grécia continental, insular, e da costa ocidental da Ásia Menor. Foram privilegiados os documentos mais prolíferos na referenciação dos fenómenos de culto, práticas rituais, narrativas mitológicas e crenças sobre as divindades. Percebe-se, todavia, uma inevitável sobre-representatividade de Pausânias como testemunho nestas matérias, um autor que julgamos ter deixado uma recolha algo mediada pelas suas convicções, preferências e cepticismo no que respeitava ao poder das Meras.

**Palavras-Chave:** Meras – *moira* – Religião Grega – Pausânias – «Destino».

**Abstract:** This thesis aims to present a historical interpretation of the Moirai in Ancient Greek Religion starting from what we know of their cult. This choice differs strongly from the majority of works on the subject, that have been focused on *moira* and fate in Greek culture, particularly in Homer. Throughout this thesis we propose that the traditional definition of the Moirai as «goddesses of Fate» is an insufficient characterization and might signalize a more concerning conceptual problem in historiography. We have found that the cults allow us to rethink the various mythological narratives related to the Moirai as well as propose an alternative reading of their place as minor divinities in the history of Greek Religion. In order to overcome the relative lack of documentation for the study of these goddesses, we made use of a variety of different sources, albeit limited, when related to cult, to the areas of continental and insular Greece, and the western coast of Asia Minor. Source material related to myth, ritual, ancient beliefs and the cults themselves was privileged for our analysis but, however, there is an inevitable overrepresentation of Pausanias' testimony which, in our opinion, might be somewhat mediated by his own belief, preferences and bias against the goddesses when concerning himself with matters related to the Moirai in his travels.

**Keywords:** Moirai – *moira* – Greek Religion – Pausanias – Fate.



## Advertências prévias sobre normas, abreviaturas e citações

Esta tese observa a norma ortográfica da Língua Portuguesa anterior ao Acordo Ortográfico de 1990. Quando optámos por uma tradução própria, incluímos sempre o texto original em nota; quando preferimos traduções de terceiros, indicamos o seu autor. Nas traduções, decidimos adaptar as diferentes formas de referir *Moirai* pelos tradutores, variando entre «Moiras» ou «Parcas», sempre como Meras para uma melhor fluidez da leitura e concordância com os *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos* de Maria Helena Ureña Prieto. As citações em bloco presentes nesta tese obedeceram a dois critérios: a pertinência para a argumentação e a dificuldade de acesso a determinadas fontes. No final do texto, incluímos um apêndice com mapas e outro com figuras que são referidas no corpo textual como, por exemplo, (fig. 1) ou (mapa 1). Para a maioria das abreviaturas seguimos, relativamente às fontes gregas, as listas do *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* e seus suplementos, continuadas, quando necessário, pelo *Diccionario Griego-Español Online* e pela base de dados *CLAROS. Concordance of Greek inscriptions*. Para as fontes latinas, seguimos as listas do *Lewis and Short Latin Dictionary*. Para os periódicos, optámos pelas abreviaturas da *Année Philologique*. Seguimos ainda as seguintes convenções ausentes das listas e referências anteriores:

**ANRW** – *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin, Walter de Gruyter, 1972–.

**Βιόγραφοι** – *Βιόγραφοι. Vitarum Scriptores Graeci Minores*. A. Westermann (ed.), Amsterdam, Verlag Adolf Hakkert, 1845 [Repr. Fac-simile, 1964].

**CAH<sup>2</sup>** – *Cambridge Ancient History*. 2ª ed., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1970-2005.

**Daremberg-Saglio** – *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. C. Daremberg & E. Saglio (eds.), Paris, Hachette, 1873-1919.

**FCG** – Fundação Calouste Gulbenkian.

**HG** – *Heilige Gesetze von Kos*. R. Herzog (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 1928.

**Iaph2007** – *Inscriptions of Aphrodisias (2007)*. J. Reynolds, & alii (eds.), London, King's College London, 2007, disponibilizado eletronicamente em <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007>, [última atualização 01/10/2007].

**INCM** – Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

**Inventory** – *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. M. H. Hansen & T. H. Nielsen (eds.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2004.

**LIMC** – *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zurich, München, Artemis Verlag, 1981-2009.

**M.Hom.** – *Mythographus Homericus*. J. Pagès Cebrian (ed.), Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2007.

**MV** – “Mitógrafos do Vaticano”. Seguimos *Mythographi Vaticani I & II*. P. Kulcsar (ed.), Turnhout, Brepols, 1987 para os dois primeiros e *Scriptores Mythicarum Latini Tres Romae Nuper Reperti*. G. Bode (ed.), Vol. 1, Ausgabe Celle, [s.l.], 1834, [Repr. fac-simile, 1996] para o terceiro, visto que não dispomos de uma edição mais recente.

**NGSL<sup>2</sup>** – *Greek Sacred Law*. (ed.), 2ª Ed. Leiden, Brill, 2009.

**N. Robertson, loc.cit.** – refere-se especificamente à edição alternativa a *Sokolowski 3, 15 e IG I<sup>3</sup> 7* do «decreto dos Praxiérgidas», em “The Praxiërgidae Decree (IG I<sup>3</sup> 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos”, *GRBS* 44, 2004, 113-114, e será citado pelas linhas respectivas após a primeira referência a este estudo em nota.

**NPW** – *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*. Leiden, Brill, 2002 –.

**PW** – *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. München, Alfred Duckmuller Verlag, 1894-1978.

**Roscher** – *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. W. H. Roscher (ed.), Teubner, Leipzig, 1884-1937.

**ThesCRA** – *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*. Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004-2011.

## **Agradecimentos**

É imperativo deixar algumas linhas para aqueles que nos ajudaram e acompanharam ao longo de um processo que, de certa forma, não correspondeu às nossas próprias expectativas da sua execução, quando nos propusemos a inquirir este tema. A desolação de redigir uma tese em solos pouco seguros e na penumbra emocional levou-nos a reconhecer um especial carinho naqueles que nos souberam estender a mão. Infelizmente, sempre nos faltaram as palavras para fazer justiça ao carácter dos nossos amigos, companheiros e camaradas que muito apreciamos e sempre fomos incapazes de lhes dizer na quantia devida. Que esta curta enumeração possa contribuir para compensar tal falha. Há uma hierarquia inevitável nesta praxe, pelo que pedimos uma licença para que nela incorramos sem que isso questione o justo apreço temos por todos.

Muito devemos ao Professor Nuno Simões Rodrigues, que aceitou orientar este trabalho com toda a honestidade e envolvimento científico que um aluno podia pedir, pela liberdade que nos deu ao longo da investigação e da escrita e pela sua perseverança, tolerância e apoio constante durante todo este processo. Podemos, com toda a certeza, afirmar que esta tese nunca teria chegado a um bom termo sem a solidariedade e confiança que nos deu.

Um grande agradecimento é devido à minha mãe, Raquel, que sempre nos apoiou, e ao meu tio Zé, que sempre nos acompanhou e incentivou, tal como à nossa família mais próxima, ao meu pai, Miguel, à minha irmã Madalena, à minha prima-irmã Susana, à avó Isabel, à tia Cristina, à tia Uca, à tia Rosarinho, ao Titó e aos meus primos João, Pedro, Rafael e Vasco. Claro que para quem nos conhece sabe que, acima de todos, muito devemos ao avô Zé, que se ainda estivesse connosco lhe dedicaríamos tudo.

Também deixamos um abraço especial para alguns amigos mais próximos, ao Tomé Palmeirim, ao Miguel Branquinho, à Margarida Cal e à Margarida Maurício. Deixamos ainda um grande agradecimento ao Nuno Castro Luís, pelo encorajamento nos momentos mais difíceis e por nos auxiliar na revisão, ao Doutor Filipe Barbosa, a quem muito devemos o desenlace deste processo, ao Franscesco Giarrusso, que se dispôs a fotocopiar e enviar-nos bibliografia da Sicília indisponível de outra forma, ao Fernando Belo, pela magnífica prenda que foram os volumes do Chantraine que usou no seminário, ao Gonçalo Ramos, que se dispôs a ajudar na revisão desta tese e ao Miguel Pimenta, ao Esteban e à Macarena, que nos ajudaram com um sítio para ficar em Madrid e pelo apoio que nos deram enquanto lá estivemos em pesquisa e recolha de materiais.

Existe também um conjunto de professores que nos acompanha desde a licenciatura, que nos marcaram dento e fora das aulas, e aos quais devemos um justo abraço. Entre eles sublinhamos os professores Amílcar Guerra, Ana Alexandra, Ana Lóio, José Augusto Ramos, Cristina Pimentel, Luís Cerqueira, Fátima Reis, Sérgio Campos de Matos e Teresa Nunes. Também deixamos um

especial abraço à professora Manuela Ramos que nos deixou uma marca muito forte na nossa forma de ver o mundo desde o ensino secundário.

Também desejamos deixar uma palavra de grande apreço aos nossos amigos e colegas do Centro de História, pelos quais temos um enorme carinho e uma manifesta incapacidade de o expressar apropriadamente, em particular à Ana Catarina Almeida, André de Oliveira Leitão, André Silva, Armando Norte, Eduardo Ferreira, Elsa Cardoso, Inês Meira Araújo, Luís Gonçalves, Marco Oliveira Borges, Maria Fernandes e Ricardo de Brito. Também deixamos um grande abraço aos amigos do Centro de Estudos Clássicos, à Ana Filipa, Ana Matafome, Giussepe Giarfardone, José Carlos Araújo e Luisa Resende. Em Coimbra, muito agradecemos ao Rui Grácio e à sua Família, à Paula e à Mafalda, por nos deixarem ficar com eles cada vez que o necessitámos e, no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, à Elizabete Cação e ao Miguel Monteiro, que sempre nos ajudaram quando nos perdemos pelos corredores e estantes da FLUC.

Deixamos ainda um grande abraço vários amigos e colegas que nos acompanharam, embora certamente me terei esquecido de alguns: Alice de Jesus, Ana da Vasa, Beatriz Valle Teixeira, Catarina Furtado, Cláudio Buonfino, Eduardo Castro, Filipe Mota, Francisca Beija, Inês Pereira, Jacqueline Duarte, Lucas Armendani, João Mendes, João Raimundo, Joana Costa, Joana Falcato, Manuel Alves Pinto, Márcio Ballmann, Marta Pinto, Olinda Silva Franco, Paulo Martins, Rita Lamas, Rita Medina, Sara Henriques dos Reis e Sofia Rodrigues.

Deixo ainda um especial agradecimento a todos os funcionários da Biblioteca da FLUL, pelas horas que lá passei a estudar e trabalhar, assim como aos da Casa da Achada, retiro onde muitas horas de concentração encontrei. Em Madrid, aos funcionários da Biblioteca Tomás Navarro Tomás, pelo atendimento personalizado que me deram enquanto consultava catálogos epigráficos e outra bibliografia inacessível de outra forma, e ao Professor Alberto Bernabé, que me deu acesso em seu nome aos materiais da biblioteca de Filologia da Universidade Complutense. Ainda gostaria de agradecer ao Museu Hermitage em São Petesburgo por nos ter providenciado imagens de muito difícil acesso e ter permitido a sua reprodução neste estudo.

## INTRODUÇÃO

Eusébio de Cesareia, perante a inclusão das Meras no panteão grego e, simultaneamente, num mundo em que para muitos os acontecimentos seriam determinados por elas, questionava como podiam os Gregos sacrificar ou fazer libações, honrando-as na expectativa de alterar circunstâncias futuras, ou mesmo aceitar outras divindades além delas. Esta pergunta procurava demonstrar uma aparente contradição e refutar a crença na tríade, mas a retórica permanece pertinente para nós, enquanto herdeiros de um esquema conceptual que opõe regularmente o Destino à liberdade humana no cosmos<sup>1</sup>. No início da sua tese sobre Afrodite, Vincianne Pirenne-Delforge estrutura a inquirição sobre a deusa da seguinte forma: «pourquoi un individu ou un groupe donné, dans un endroit donné, à une époque donnée, dans une circonstance donnée s'adresse-t-il à Aphrodite plutôt qu'à une autre divinité?»<sup>2</sup>. Se dirigirmos esta questão para as Meras, deusas regularmente caracterizadas pela literatura como «divindades do Destino» e que, como veremos, eram alvo de práticas rituais em resposta a variadas expectativas dos crentes, devemos reconhecer a contradição de Eusébio.

Impõe-se uma primeira dedução: ou as Meras seriam mais que divindades do «Destino», ou o «destino» sobre o qual elas actuariam não corresponderá necessariamente aos nossos paradigmas e concepções de causalidade divina e determinação metafísica.

Após um trabalho de final de Licenciatura, no qual comparámos a mitologia e com a iconografia da tríade, foi-nos sugerido que as abordássemos no ciclo seguinte de estudos. A pertinência do tema surgiu de um desabafo sobre como as Meras eram abordadas marginalmente pelos principais autores e trabalhos sobre religião grega, remetendo regularmente para dois ou três estudos que pouco delas falavam. Rapidamente nos encontramos atravessados pela vastidão bibliográfica sobre fatalismo, liberdade e *moira* nos Poemas Homéricos e Hesíodo, espectro temático que compreende a maioria dos trabalhos referenciados e recomendados sobre a tríade, embora nem sempre ofereçam uma perspectiva histórica ou as trabalhem como objecto de estudo autónomo.

Por isso, vimo-nos de imediato forçados a reconhecer duas formas de abordar o tema: as Meras na História da religião grega ou as Meras entre as fórmulas e representações de fatalidade e liberdade na cultura grega. A nossa motivação e método enquadra-se, claramente, na primeira abordagem, embora não possamos evitar as possibilidades da segunda. Estas figuras eram alvo de

---

1) Eus. *Hierocl.* 45, 3. A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*. Brescia, Morcelliana, 2008, 17-19; D. Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1973, 41-68. Vide infra pp. 192-196, 210-212.

2) V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1994, 13.

culto, marcavam presença num conjunto consistente de narrativas mitológicas e podem ser interpretadas, como veremos, nas configurações panteónicas locais e pan-helénicas. O nosso estudo procurará organizar o que as fontes nos permitem reconstruir deste fenómeno, interpretando-o fundamentalmente a partir do que sabemos dos seus cultos.

Não será avançada uma tese sobre o «Destino» na cultura grega. Contudo, não deixaremos de sublinhar alguns problemas prévios. Por um lado, não é evidente que os crentes e participantes nos cultos tivessem em mente as definições claras dos paradigmas teóricos que tendem a ser associados ao campo de acção das Meras enquanto «divindades do Destino»<sup>3</sup>. Por outro lado, «destino» é um conceito pouco trabalhado pelos autores, que o retiram do senso comum e o preenchem com as definições hodiernas ou de especulações filosóficas e teológicas que dificilmente se aplicariam às realidades do culto e, em particular, às estruturas do rito<sup>4</sup>. Por fim, aquilo que os Gregos entendiam por *moira* não deverá corresponder ao que nós entendemos por «Destino», mesmo que possamos rever parte dos nossos pressupostos no espectro semântico desse termo<sup>5</sup>. Sendo inegável que as Meras vão ao encontro dessas problemáticas, este tema será abordado pontualmente, na sequência dos raciocínios que o confrontem. Procuraremos manter essas digressões limitadas e, se possível, vinculadas à análise da religiosidade a partir do culto, e não aos panoramas peculiares apresentados na literatura, nos quais as necessidades da intriga e da composição poética, muitas vezes, se podem sobrepor às representações da crença<sup>6</sup>.

### **i. Estado do debate e principais trabalhos**

Consideramos que a pertinência da nossa abordagem deve-se, em parte, ao próprio panorama das inquirições sobre as Meras. As divindades são tratadas como um assunto marginal de outros temas, existindo um conjunto quase invariável de trabalhos referenciados para o seu estudo que, na verdade, pouco as abordam e uma série de ensaios isolados e inconsequentes. Isto resultou em avanços limitados nas interpretações das divindades e na ausência de uma revisão documental relevante sobre esta questão desde a entrada de Samson Eitrem para «*moira*», em 1932, para a

---

3) H. Ringgern, "The Problem of Fatalism" in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature. Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Åbo on the 7<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> September, 1964*. H. Ringgern (ed.), Stockholm, Almqvis & Wiksell, 1967, 7-13.

4) H.-I. Marrou, *Do Conhecimento Histórico*. Lisboa, Rei dos Livros, 1991, 141-144; R. Grambo, "Problems of Fatalism: A blueprint for further research", *Folklore* 99/1, 1988, 14-16, 24-27; J. Morrison, "Kerostasia. The Dictates of Fate, and the Will of Zeus in the Iliad", *Arethusa* 30, 1997, 274-275 e n. 275; H. S. Versnel, "The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?" in *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden, Brill, 2011, 190-192.

5) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. 1, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1955, 363; U. Wilamowitz-Möllendorf, *Der Glaube der Hellenen*. Vol. 1, 2<sup>a</sup> ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955, 355. V. Pirenne-Delorge & G. Pironti, "Les Moires entre la naissance et la mort: de la représentation au culte", *Revue Etudes de Lettres*. Vol 3/4, *Des Fata aux fêtes: regards croisés de l'Antiquité à nos jours*. M. H. D. de la Rochère & V. Dasen (eds.), 2011, 109-110.

6) M. Brøndsted, "The Transformations of the Concept of Fate in Literature" in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Loc.cit. 175-178; A. Magris. *op.cit.* 18-20.

*Realencyclopädie*, um exemplo sintomático da falta de interesse notável até às últimas décadas<sup>7</sup>.

As Meras tendem a ser ignoradas ou remetidas para comentários limitados em nota na historiografia da religião grega. A maior parte das obras citadas e recomendadas trata do debate sobre *moira* e a ideia de «Destino» na literatura e pensamento grego, no qual as deusas não são abordadas como objecto distinto. As entradas em obras de referência enquadram as Meras nesses temas, muitas vezes em conjunto com as Parcas romanas, salvo em propostas mais recentes de recepção e iconografia das divindades<sup>8</sup>. Sem dúvida, é em torno da *moira* nos Poemas Homéricos que se concentraram a maioria dos esforços, tendo os autores tomado as suas fórmulas como chave para interpretar o «Destino» na cultura grega e, consequentemente, para explicar a tríade<sup>9</sup>. Entre os estudos restantes, Hesíodo acaba por ser algo trabalhado no que respeita à dupla geração das Meras na *Teogonia*<sup>10</sup> e dispomos de alguns trabalhos pontuais sobre documentos singulares que aludem à tríade, mas sem oferecerem uma visão de conjunto<sup>11</sup>.

Parece-nos que esta tendência terá condicionado as reflexões sobre as Meras enquanto divindades autónomas. Ao não serem separadas das interpretações sobre a *moira* e «destino», a sua importância acabou por ser reduzida a complementos das hipóteses avançadas, sem grandes explicações, quase como curiosidades satélites. Por outro lado, esta situação permitiu a cristalização nas bibliografias e aparatos críticos de um conjunto recorrente de obras e ensaios referenciados para as divindades que, na verdade, pouco ou nada as desenvolvem. Ademais, esta característica do debate promoveu uma imprecisão na linguagem usada que, em nosso entender, prejudicou as investigações. Uma vez que os autores não distinguem Meras – divindades alvo de culto – de *moira* –

---

7) S. Eitrem, “Moirai” in *PW* 15/2, 1932, 2449-2497.

8) Apresentamos a lista das entradas mais relevantes. J. A. Hild, “Fatum, Αἴσα, Μοῖρα, Parca” in *Daremberg-Saglio* 2/2, 1896, 1016-1021; P. Weizsäcker, “Moirai” in *Roscher* 2/2, 1884-1886, 3084-3103; S. Eitrem, “Moirai”, 2449-2497; J. Callier, “Moirai” in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Y. Bonnefoy (dir.), vol. 2, Paris, Flammarion, 1981, 113. S. Ballestra-Puech, “Parques” in *Dictionnaire des mythes littéraires*. 2ª ed., P. Brunel (ed.), Monaco, Éditions du Rocher, 1988, 1140-1149; S. Angeli, “Moirai” in *LIMC* 6/1, 1992, 636-648; M. H. Rocha Pereira, “Moirai” in *Enciclopédia Verbo*. Lisboa, Editorial Verbo, 2001, 297-299; E. Kearns & S. Price, “Fate”, *Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, 212-214; A. Henrichs, “Moirai” in *NPW* 9, 2006, 124-125; V. Dasen, “Moirai” in *LIMC* Supp. 1, 2009, 338-339.

9) Essencial do problema em M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História de Cultura Clássica*. 10ª ed., vol. 1, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, 131-135; W. Pötscher, “Moirai, Themis und τιμή in homerische Denken”, *WS* 73, 1960, 5-39; e do estado da arte em B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*. Univ. of London, London, 1965, 179-193; K. Mackowiak, “De moira aux Moirai, de l'épopée à la généalogie (Iliade, Odyssée, Théogonie)”, *DHA* 36/1, 2010, 9-15.

10) Uma pequena síntese em J. Villemonteix, “Puissances de mort et de fécondité. à propos de la généalogie des Moirai et des Heures” in *Mort et fécondité dans les mythologies, actes du colloque de Poitiers, 14-14 mai 1983*. F. Jouan (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1986, 83. Veja-se ainda o essencial em C. Ramnoux, “Les Femmes de Zeus: Hésiode, *Théogonie*, vers 855 a 955” in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, 155-164; J. C. Bermejo Barrera, “Zeus, sus Mujeres y el Reino de los Cielos” in *Los Orígenes de La Mitología Griega*. J. C. Bermejo Barrera & alii (coords.), Madrid, Akal, 1996, 41-74.

11) Por exemplo, R. Carpenter, “The Fates of the Madrid Puteal”, *AJA* 29/2, 1925, 117-134; P. Roussel, “Les fuseaux des Moirai”, *REG* 46/217, 1933, 273-276; C. M. Bowra, “A prayer to the fates”, *CQ* N.S. 8/3-4, 1958, 231-240; H. Petersmann, “Die Moirai in Aischilos' Eumeniden 956-967”, *WS* 93, 1979, 37-51; O. Hansen, “The so-called prayer to the Fates and Thymoteus' Persae”, *RhM* 133, 1990, 190-192; B. K. Braswell, “Meleager and the Moirai. A Note on Ps.-Apollodorus 1.65” *Hermes* 119/4, 1991, 488-489.

vocábulo em cujo espectro semântico podemos reconhecer concepções que se aproximam das noções hodiernas de «destino», embora não esgotasse nesse sentido todos os valores que o termo podia expressar no grego antigo<sup>12</sup> – instala-se uma desnecessária obscuridade e polissemia na exposição das propostas que pode esconder, possivelmente, uma falta de interesse a ausência de inquirições que abordassem, com alguma profundidade, a tríade e a documentação que as refere.

Ora, como veremos ao longo deste estudo, essas opções conceptuais são inadequadas para o estudo das Meras. Por um lado, a relação das deusas com *moira* ultrapassa as concepções, antigas e modernas, de determinação metafísica e, como veremos, desenvolve no culto e no mito outros sentidos desse mesmo vocábulo. Por outro, ao contrário de Tique, Némesis, *Anankē* ou Adrasteia, a *Moira* como personificação de qualquer ideia de «destino» nunca aparece em contexto de culto e, como será evidenciado, tal possibilidade contradiria várias lógicas fundamentais da acção ritual, as mesmas que, na verdade, já Eusébio notara<sup>13</sup>. Por todas estas razões, optámos pela seguinte norma na nomenclatura das deusas. Referir-nos-emos às divindades em estudo por Meras (Μοῖραι), sendo uma Mera somente uma das três irmãs, Cloto (Κλωθώ), Átropo (Ἄτροπος) e Láquesis (Λάχεσις). Na necessidade de referir o vocábulo μοῖρα e os valores que este incluía, usaremos a transliteração moira e, para a sua personificação ou hipótese, Moira com maiúscula.

Até à segunda metade do séc. XX, os trabalhos sobre este tema vieram maioritariamente dos círculos anglo-saxónicos e germanófonos e, a partir dos anos 50, começamos a encontrar contributos de autores franceses e italianos. Ao longo desse século, a chamada «Escola Ritualista» foi a única a deixar uma marca consistente na historiografia do tema, tendo as Meras sido ignoradas, tanto quanto nos foi possível apurar, pelos principais autores e movimentos que procuraram inovar nas abordagens à religião grega. Aliás, somente nas últimas décadas as divindades deixaram de ser tratadas como um assunto mais ou menos marginal e dependente das problemáticas sobre a *moira*.

Para o comentário a este debate, começemos por assinalar a entrada de Paul Weizsäcker sobre *moira* no *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Publicada ainda no final do séc. XIX, trata-se de uma primeira e relevante síntese, ainda regularmente citada, que enquadra a tríade no espectro temático do «Destino» entre os Gregos. O autor propõe algumas identificações de cultos, regista as principais presenças na arte e na literatura, e embora hoje esteja datado, o estudo teve algum impacte e, como veremos, deixou algumas sugestões pertinentes<sup>14</sup>.

---

12) A. H. W. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1960. 19-22; 22 n. 1; A. Magris, *op.cit.* 39-42; W. Pötscher, *op.cit.* 6-7, 13-14.

13) R. Horton, “A definition of religion, and its uses” in *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, 40-42; W. Burkert, *A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Lisboa, Edições 70, 2001, 57-83; *Ancient Mystery Cults*. Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 1987, 12-29. Cf. *infra* pp. 192-196, 263-265.

14) P. Weizsäcker, “Moira”, 3084-3103. Com base nele Freud compara as Meras com Shakespeare e com os contos de fadas. S. Freud, “The Theme of the Three Caskets” in *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 12,

Na passagem para o século XX, é pelos trabalhos de Francis Cornford que a «Escola Ritualista de Cambridge» aborda o tema. Retomando as teorias de Frazer, Levy-Bruhl e Durkheim, este autor procurou explicar a origem de *moira* como uma sobrevivência de concepções primitivas na religiosidade grega em *From Religion to Philosophy* de 1912. Trata-se de um estudo contemporâneo de *Themis* de Jane Harrison, obra na qual Cornford colaborara e, segundo a própria, teria influenciado<sup>15</sup>. Estes trabalhos leram na *moira* uma concepção negativa de ordem, estática e imutável, que seria herdada de um período em que a humanidade não era capaz de diferenciar as normas sociais das regularidades e limites naturais. Estes estudos adotaram, ainda, as teses da universalidade do pensamento primitivo e das expressões totêmicas como etapa da espiritualidade humana, assumindo um paradigma evolucionista da história da religião. A concepção de *moira* seria somente parte de uma etapa primitiva que sobrevivera em períodos mais recentes. Os autores ignoram totalmente a existência de cultos das Meras e ritos associados e, não diferenciando as divindades de *moira*, explicam-nas como sobrevivências do mesmo fenómeno.

Uma proposta dissonante deste período é apresentada em *The Cults of Greek States* de Lewis Farnell, embora o autor reclame pertencer à Escola Ritualista. Tendo procurado valorizar os cultos, a obra assume uma análise focada nos testemunhos literários e iconográficos, a fim de dotar a sua síntese de uma dimensão histórica<sup>16</sup>. Neste contexto, as Meras são tentativamente abordadas como divindades menores. No entanto, a discussão não se liberta das interpretações da figura de Zeus e das suas relações com *Moira* e com o «Destino». Embora Farnell reconheça, de modo pontual, que a lógica subjacente ao rito dificilmente seria conciliável com a existência de uma perspectiva fatalista nas crenças dos Gregos, não desenvolve o problema além desse reparo, nem propõe uma autonomia temática para divindades, mantendo-nas na órbita dos Poemas Homéricos e de Hesíodo<sup>17</sup>.

Em 1927, a necessidade de um levantamento sistemático tem um considerável contributo na tese de Doutoramento de August Mayer sobre *Moira* nas inscrições gregas. O autor deixou um catálogo dos materiais disponíveis na época e apresenta uma curta introdução. No entanto, a obra peca pela desorganização do inventário (por exemplo, não organiza os materiais por origem

---

A. Freud (coord.), London, The Hogarth Press, 1958 (1913), 290-301. Vide infra pp. 59-60. Para os principais trabalhos do séc. XIX, vide B. C. Dietrich, *Death Fate and The Gods*. 180-181, n. 1-3.

15) Estes autores trabalharam em conjunto, alegando influências mútuas. Ambas as obras foram publicadas em 1912, e a perspectiva de Harrison sobre as Meras diverge do irrelevante enfoque dado nos *Prolegomena*, dez anos antes. Em *Themis*, publicado primeiro, a autora assume uma dependência das leituras de *moira* que Cornford ainda não publicara. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, Harper Torchbooks, 1957, vii-ix, 5-74; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. New York, Meridian Books, 1960, 286-292; *Themis. A Study on the Social Origins of the Greek Religion*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1912, xx, 189-192, 389-390, 445-479; E. Csapo, *Theories of Mythology*. London, Blackwell, 2008, 33-35, 145-152.

16) L. R. Farnell, *The Cults of Greek States*. Vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1896, vii-x, 1-12.

17) Idem, *ibidem*. 78-85, 119-120; Vol. 4, 443-447.



geográfica ou cronológica) e por não distinguir as Meras de *moira*. Naturalmente, esse pressuposto resultou numa categorização confusa das inscrições referentes à tríade, que usa para sustentar um hipotético culto da *Moira*<sup>18</sup>. Embora o levantamento documental possa ter alguma utilidade, a obra está bastante desactualizada e a projecção da equivalência entre Meras e *moira* não recomenda que seja consultada como um ponto de partida<sup>19</sup>.

Uma obra, regularmente referenciada, da mesma década é o estudo de 1929, *Die Götter Griechenlands*, de Walter Otto, no qual o autor defende uma perspectiva unitária dos Poemas Homéricos. Para o efeito, retoma as teses da Escola Ritualista, remetendo *moira* e Meras para um alegado substrato primitivo e ctónico da religião grega. Tais elementos teriam, então, sido adaptados a uma consistência no pensamento religioso em Homero, poeta que anunciaria a emergência de uma nova espiritualidade. É verdade que separa, de facto, as Meras de *moira*, mas essa distância viria de um contraste entre as novas perspectivas racionalistas de cosmos e as «crenças populares» sobreviventes, que pouco desenvolve no que respeita ao culto das Meras e, quando o faz, recorre a uma selecção pouco representativa das fontes para sustentar essa distância<sup>20</sup>.

Um estudo tido como incontornável é a já mencionada entrada de Eitrem para a *Realencyclopädie*, uma síntese que revê e ultrapassa Weizsäcker, quer na documentação que acedeu quer na variedade de assuntos abordados<sup>21</sup>. O artigo foca-se fundamentalmente na *moira* e nem sempre é claro, principalmente na exposição das representações, ao distingui-la das Meras, e estas das Parcas. Dois anos depois, o mesmo autor publicou um artigo no qual continua o seu estudo e propõe uma leitura das Meras como divindades originalmente «ctónicas». Eitrem tem em consideração alguns testemunhos do culto da tríade e passa em revista certas questões problemáticas da relação entre Meras e *moira* como expressão de «Destino»<sup>22</sup>. Contudo, o autor ignora os elementos do rito, preferindo analisar a partir dos deuses com os quais a tríade se relacionava, e privilegia os Poemas Homéricos como fonte. Não muito diferente é a abordagem de Wilamowitz-Möllendorff, ainda nos anos 30, que reconhece a existência de cultos mas não os considera consequentes para a análise, focada na *moira* nos Poemas Homéricos<sup>23</sup>. O mesmo defende Erland Ehnmark, outro autor bastante referenciado para o tema que nem refere as Meras<sup>24</sup>.

---

18) Por exemplo, afirma que «Die Göttin Moira scheint im griechischen Kult ebensowenig Bedeutung gehabt zu haben, wie die Moiren», sustentando apenas com um documento de origem itálica e referindo que não encontrou qualquer referência à *Moira* em cultos no espaço helénico. A. Mayer, *Moira in griechischen Inschriften*. Tese de Doutoramento, Gießen, Universität zu Gießen, 1937, 3-4.

19) Idem, *ibidem*, 1-5; Apêndice em 33-39.

20) W. F. Otto, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*. London, Thames and Hudson, 1955, 17-19, 263-284.

21) S. Eitrem, “Moira”, 2449-2497; “Moira”, Supp. 7, 1940, 494.

22) S. Eitrem, “Schicksalmächte”, *SO* 13, 1934, 55-63.

23) U. Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*. Vol. 1, 2ª ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955, 352-355.

24) E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1935, 79-85.

Associando as teses ritualistas ao pensamento marxista, George Thomson, nos anos 40, explica as Meras e a *moira* como sobrevivências de uma etapa primitiva da religiosidade grega e da sociedade humana. Porém, tratar-se-ia de um hipotético comunismo primitivo, onde os proveitos do trabalho colectivo seriam distribuídos equitativamente, pelo que os valores de *moira* enquanto «porção» reflectiriam essa herança<sup>25</sup>. Esta abordagem não teve grande impacto nos trabalhos subsequentes, ao contrário da síntese de William Chase Greene, *Moiras. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, de 1944. Este estudo focou-se nas problemáticas da liberdade, determinismo e teodiceia na cultura grega, mas somente alude às Meras enquanto fórmulas usadas pelos autores antigos ao trabalharem aquelas questões, tomando as deusas por prosopopeias ou abstracções<sup>26</sup>.

Nas duas décadas seguintes, parece ter aumentado o interesse no tema da *moira* e do «Destino» na cultura grega, se o número de publicações, regularmente citadas, disso for indicativo. Em 1951, foi apresentada a primeira edição das famosas comunicações de Eric Dodds reunidas em *The Greeks and the Irrational*, cuja interpretação da causalidade e responsabilidade na cultura grega permite uma curtíssima referência às Meras em rodapé, ao contestar as teses de Cornford e Thomson<sup>27</sup>. No mesmo ano, Pierre Grimal publica o *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, no qual as Meras seriam somente personificações do «Destino», sem lugar na religiosidade dos Gregos, sem cultos ou ocorrências no mito, uma proposta que, como veremos, é absolutamente incorrecta<sup>28</sup>.

Ainda em 1951, é publicada a primeira edição de *The Origins of European Thought* de Richard Buxton Onians. Trata-se de um extenso trabalho que conclui uma prolongada investigação, iniciada em 1926, financiada pela Universidade de Cambridge e, em parte, orientada por Cornford. Originalmente sobre o «Destino», Onians acabou por alargar o tema na busca de uma suposta concepção primitiva original que o explicasse, retomando um tema da Escola Ritualista<sup>29</sup>. O autor defende que o entendimento original da concepção de «destino» radicaria nas representações da acção têxtil enquanto mecanismo mágico e metáfora para a determinação metafísica e, naturalmente, as Meras seriam suas sobrevivências<sup>30</sup>.

Onians não tem em consideração os cultos das Meras e recorre excessivamente aos *carmina*

---

25) G. Thomson, *Os Primeiros Filósofos*. Vol. 2, Lisboa, Estampa, 1974, 79; C. B. Pistorio, *Fato e Divinità nel Mondo Greco*. Palermo, Tipografia M. Greco, 1954, 375-377.

26) W. C. Greene, *Moiras. Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Gloucester, Peter Smith, 1968, 16, 54.

27) E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Univ. of California Press, 1951, 3-50, 20 n. 22. O enquadramento de *moira* entre várias formas de uma múltipla causalidade na acção heróica será mais tarde aprofundada por Lesky, mas este autor não explica ou aborda as Meras. A. Lesky, "Divine and Human Causation in Homeric Epic" in *Oxford Readings in Homer's Iliad*. D. L. Cairns (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, 176-200.

28) P. Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Lisboa, Difel, 1999, 306, 355.

29) R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. New interpretations of Greek and Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian Beliefs*. 2ª ed., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1953, xv, 1-9.

30) Idem, *ibidem*. 303-419.

funerários, uma escolha que valoriza as facetas da tríade que melhor sustentam a sua tese. Porém, reconhecemos um considerável esforço em explorar as associações entre as representações da tecelagem e as expressões de causalidade e determinação divina nas culturas antigas que, é hoje reconhecido, ultrapassam o espaço do Egeu e seriam bastante antigas<sup>31</sup>. Contudo, Onians procura reconstruir essa antiguidade com um limitado método comparativo mas, embora tente ultrapassar certos pressupostos populares da Escola Ritualista, como a suposta etapa totémica ou o substrato ctónico na religião grega, não fundamenta os seus argumentos recorrendo aos contributos da filologia e linguística, nem introduz inovações das abordagens estruturalistas, então em voga, deixando o exercício numa «terra de ninguém» do ponto de vista metodológico.

Ugo Bianchi, em 1953, publica *ΑΙΟΣ ΑΙΣΑ*, uma das obras mais citadas sobre o tema, e apresenta-se com o objectivo de ultrapassar os tradicionais limites homéricos, tendo em conta o mito e o culto. Porém, ao construir a sua reflexão a partir do espectro de significados que *moira* e *aisa* podem ter nos poemas épicos, acaba por não executar a sua proposta<sup>32</sup>. Deve ser sublinhado o notório esforço em evitar equivaler *moira* a uma noção vaga e hodierna de «destino», interpretando uso do termo grego como referente a uma experiência humana, reconhecida pelos heróis, um facto consequente do reconhecimento que nem tudo é possível. O autor avança ainda que *Aisa* e *Moira*, originalmente, seriam entidades distintas, antes de serem limitadas a experiências não-religiosas nos Poemas Homéricos, factos da existência humana nomeadamente no que respeitava à morte<sup>33</sup>. A análise do campo do religioso, no entanto, complementa as conclusões sobre os poemas épicos e Hesíodo. As Meras são explicadas em função da evolução das concepções atestadas pela documentação do período arcaico e não pelos testemunhos do seu culto e mitologia<sup>34</sup>.

Em 1954, é publicado *Fato e Divintà nel Mondo Greco*, de Concetto Bonaventura Pistorio, uma obra que procura uma síntese deste tema, abordando o problema bem além de Homero e Hesíodo. O trabalho está dotado de uma erudita inventariação de autores e fontes, oferecendo utilidade na consulta, mas o autor opta por uma perspectiva muito pouco comum. As crenças dos Gregos são enquadradas num esquema evolucionista das concepções sobre o divino, que caminharia para o reconhecimento da liberdade humana, colocando as propostas da filosofia e do cristianismo na sua conclusão. Pistorio abdica de uma linguagem secular na exposição do seu raciocínio e, assim, coloca a sua monografia fora do debate. Apesar da heterodoxia, o autor identifica uma série

---

31) M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2007, 36-38, 372-374, 385-386; R. B. Onians, *op.cit.* 350-356; G. Giannakis, "The «fate-as-spinner» motif: a study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo European, part I", *IF* 103, 1998, 15.

32) U. Bianchi, *ΑΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, Uomini e Divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*. Roma, Angelo Signorelli, 1953, v-vi.

33) B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods*. 186-188; U. Bianchi, *op.cit.* 32-33, 85-113.

34) Idem, *ibidem*. 194-204.

de cultos das Meras, embora os interprete sob o mesmo esquema<sup>35</sup>.

Ainda nos anos 50, Martin Nilsson, nas suas sínteses de religião grega, não separa a tríade do debate sobre a *moira* e interpreta as Meras como tendo recebido culto na sequência de um processo de personificação. Tal como para *Moira* e para o seu aparente conflito com os deuses olímpicos nos Poemas Homéricos, as Meras resultariam da tendência para o antropomorfismo na religiosidade grega. Este autor aproxima-se das leituras Bianchi sobre *moira* como experiência de um facto da existência e propõe explicar a origem da tríade como personificações<sup>36</sup>.

Arthur Adkins, em 1960, publica o muito referenciado *Merit and Responsibility*, obra que se foca no sistema de valores da sociedade grega, em particular, no que diz respeito à relação entre responsabilidade e moralidade no período arcaico e às metamorfoses desse sistema no período clássico. O tema permite abordar algumas questões do debate sobre *moira* nos Poemas Homéricos, problema que o autor desenvolverá com maior profundidade em estudos subsequentes<sup>37</sup>. Esses trabalhos parecem-nos mais relevantes para este tema, visto que abordam a questão dos vários sentidos que *moira* pode ter, muito além das noções contemporâneas de «Destino». Contudo, estes estudos em pouco ou nada abordam as Meras e os seus cultos. O mesmo se passa para conhecida refutação das propostas de Adkins em *The Justice of Zeus*, de Hugh Lloyd-Jones, um estudo também bastante referido, mas que não desenvolve as problemáticas da tríade<sup>38</sup>.

Ainda em 1960, foram publicados dois artigos muito citados subsequentemente. Paolo Ramat elaborou um ensaio que explora as potencialidades etimológicas de *moira*, a sua raiz indo-europeia e o material do grego micénico. No que respeita às Meras, o autor sugere que poderia ter existido uma entidade antiga que presidisse à acção distributiva, relativa à raiz *\*(s)mer-*, e que a tríade e os seus cultos poderiam ser sobrevivências, eclipsadas pelo panteão olímpico, retomando um tópico ritualista. Não sendo o seu objectivo abordar o tema a partir da religiosidade, os cultos estão ausentes da interpretação<sup>39</sup>. A outra referência desse ano corresponde ao muito completo estudo de revisão de estado da arte por Walter Pötscher para as principais questões sobre *moira*, «Destino», *timē* e *themis* nos Poemas Homéricos. De novo, as Meras são referidas somente nesse contexto, pelo que o autor não explora os seus cultos ou a sua presença na religião grega<sup>40</sup>.

No seu estudo sobre as personificações na cultura grega para o período arcaico e clássico

---

35) C. B. Pistorio, *op.cit.* 9-45, 337-368.

36) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. 1 München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1955, 362-364; *A History of Greek Religion*. 2ª ed., New York, The Norton Library, 1952, 134-178; A. Lesky, "Divine and Human Causation in Homeric Epic", 176.

37) Dos quais destacaremos, para este estudo *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century*. London, Chatto & Windus, 1972; "Homeric Gods and the Values of Homeric Society", *JHS* 92, 1972, 1-19; "Law versus Claims in Early Greek Religious Ethics", *HR* 21/3, 1982, 222-239.

38) H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*. Berkeley, Univ. Of California Press, 1971.

39) P. Ramat, "La figura di Moira alla luce dell'analisi linguistica", *SIFC* 2/2, 1960, 235-243.

40) W. Pötscher, "Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken", *WS* 73, 1960, 13-14.

publicado em 1964, Wilhelm Hamdorf inclui as Meras entre um conjunto de entidades, ligadas a expressões de determinação e «destino», que categoriza como *Schicksalmächte*, como Tique ou Némesis. O autor nota que não existe culto da *Moirai*, ao contrário do que ocorre para as Meras, e que as funções que a tríade assume nesses fenómenos não parece refletir o que se esperaria de uma personificação<sup>41</sup>. Ao reconhecer limites à caracterização das divindades como «poderes do Destino» no seu campo de acção divina, o autor defende que deve existir uma diferenciação entre as figuras no culto e a sua imagem na tradição literária e sublinha, no fundo, o problema fundamental do estado da arte que temos vindo a diagnosticar. Porém, pouco mais desenvolve sobre esta questão.

Uma obra complexa e bastante ambiciosa, recorrentemente referenciada como síntese fundamental nas bibliografias e citada em trabalhos que aludem, mesmo que marginalmente, às Meras, é a monografia de Bernard Clive Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, de 1965. O estudo foi alvo de várias críticas, a nosso ver correctas, sobre o método, análise, exposição do tema e documentação usada<sup>42</sup>. Dietrich propõe abordar o tema do «Destino» além da literatura, introduzindo um contributo do que chama de *popular beliefs*, antes de avançar para os poemas épicos. Contudo, o anúncio de que abordará os cultos destas figuras não se materializa, resumindo-se a simples e limitadas análises de fontes fora de contexto, o que nos leva a questionar se este autor as teria consultado verdadeiramente, pelo menos, no capítulo que respeita às Meras. A insuficiência dos esforços sobre os testemunhos, em nossa opinião, inviabiliza os argumentos e perverte as conclusões. Dietrich avança a hipótese de uma divindade pré-homérica da morte para explicar a *Moirai* e equipara-a à tríade, recuperando as teses ritualistas em torno de um substrato ctónico da religião grega. No entanto, esta obra teve algum impacto e, no conjunto dos trabalhos sobre o tema, a sua consulta tem pertinência para os capítulos que não tratam das Meras<sup>43</sup>.

Além deste estudo, as deusas parecem ter sido ignoradas pela maioria dos autores do resto da década e nos anos 70, limitando-se os trabalhos a repetir a caracterização tradicional de «divindades do Destino», cuja enumeração das referências pareceu-nos desnecessária. O impacto do estruturalismo nas interpretações da religião grega parece ter sido particularmente limitado para este tema, tendo somente Vernant dado alguma importância no contexto de estudos sobre a soberania de

---

41) W. F. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der Vorhellenistischen Zeit*. Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1964, 33-34. Voltaremos a este problema no capítulo final. Cf. infra pp. 256-258, 262-263.

42) M. Finley, “Death Fate and the Gods (...)”, *Man* 2/1, 1967, 57-158; A.W. H. Adkins, “Death Fate and the Gods (...)”, *CR* 18/2, 1968, 194-197; F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Zürich, Schweizerisches Institut in Rom, 1985, 29 n. 79; K. Mackowiak, “De moira aux Moirai, de l’épopée à la généalogie (Iliade, Odyssée, Théogonie)”, 9-10. O problema das suas análises, no que respeita às Meras, já se encontrava num artigo anterior, em que invoca os *popular beliefs* quanto à imagem da tecelagem. B. C. Dietrich, “The Spinning Fate in Homer”, *Phoenix* 16/2, 1962, 93-101.

43) Idem, *Death Fate and the Gods*. 1-7, 59-90. O uso de fontes respeitantes a Esparta, Maratona e Halicarnasso estão de tal forma desprovidas de contexto que invalidam o raciocínio pela sua simples leitura. A equivalência entre Meras e *Moirai* é dada como um facto prévio e nunca é explicado. Em todo o caso, a síntese do estado do debate que ensaia, recuando ao século XIX, mantém alguma utilidade.

Zeus que referem a presença da tríade na *Teogonia*<sup>44</sup>. Burkert dedicou algumas linhas às Meras nas suas sínteses, sugerindo um possível sincretismo entre Ilítias e Erínias, embora não desenvolva essa proposta, e aproxima-se de Bianchi e Nilsson na sua leitura de *moira* e *aisa*<sup>45</sup>.

Em todo o caso, nos anos 80 começamos a encontrar alguns trabalhos que procuram valorizar as Meras enquanto divindades com autonomia e com um lugar na religião grega. Primeiro, reconhecamos o ensaio de 1982 de Katherine Krikos-Davis que sublinha a permanência das divindades antigas nas crenças e tradições gregas contemporâneas, comparando as figuras hodiernas com as suas congéneres da Antiguidade<sup>46</sup>. Em segundo lugar, devemos referir o colóquio de homenagem a Jacqueline Duchemin sobre o «Destino» nas mitologias, cujas comunicações variadas foram ao encontro dos problemas de conceptualização e de definição do objecto<sup>47</sup>. Entre as contribuições publicadas, realçamos as sugestões de Luigia Achillea Stella sobre *Moira* como uma antiga divindade de origem indo-europeia, possivelmente alvo de culto ainda no período micénico<sup>48</sup>. Por fim, não podemos deixar de referir a monografia de Fritz Graf, *Nordionische Kulte*, de 1985, que demonstra a validade de uma abordagem às Meras a partir do culto, em resposta à sua presença nas configurações panteónicas locais. Confrontado com uma singular regulação sagrada em Quios, o autor recorre a diferentes testemunhos do culto das deusas no resto da Hélade, juntamente com informações da mitologia, para explicar a presença das divindades na religiosidade da ilha<sup>49</sup>.

Entre os trabalhos da década seguinte, começamos por notar a monografia de Jean Rudhardt sobre Témis e as Horas, divindades, como veremos, associadas às Meras no mito e no culto. Rudhardt, no entanto, marginalmente trabalha a tríade<sup>50</sup>. Devemos referir, ainda, uma revisão do estado da arte por George Giannakis sobre a etimologia dos termos usados para expressar «Destino» na cultura grega, com ênfase nas representações da produção têxtil, enquanto herança

---

44) J.-P. Vernant, "The union with Metis and the sovereignty of heaven" in *Myth, Religion & Society. Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet*. R. L. Gordon (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981, 1-15, 231 n. 2; "The Society of the Gods" in *Myth and Society on Ancient Greece*. New York, Zone Books, 1990, 107-116.

45) W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa, FCG, 1993, 261, 339-341; *Mito e Mitologia*. Lisboa, Edições 70, 1991, 45.

46) K. Krikos-Davis, "Moira at birth in greek tradition", *Folia Neohellenica* 4, 1982, 106-134. Mais recentemente foi feito um estudo paralelo em torno das *Uristoare* no folclore romeno, embora o material dedicado às Meras careça de fundamentação bibliográfica e documental apropriada. I. Pérez Miranda & J. R. Carbó García, "Hijas de la noche (II) mito, género y nocturnidad en la Grecia Antigua", *Arys* 8, 2010, 146-153.

47) *Visages du destin dans les mythologies, actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980*. F. Jouan (ed.), Les Belles Letres, Paris, 1983. Vide F. Jouan, "Conclusions du Colloque: Miroirs du Destin" in *loc.cit.* 234-235. A própria homenageada apresentou um contributo nesta matéria em J. Duchemin, "La Pesée des Destins" in *loc.cit.* 237-259.

48) L. A. Stella, "Déesses de la destinée humaine dans la Grèce Mycénienne" in *loc.cit.* 11-19.

49) F. Graf, *Nordionische Kulte*. 23-31. Vide infra pp. 97-98.

50) J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Genève, Droz, 1999, 153-154. O autor mantém a opinião, apresentada anteriormente, de que seriam divindades sem mitologia própria. Idem, *Notions Fondamentales de La Pensée Religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. 2ª ed., Paris, Picard, 1992, 69-70.

indo-europeia, e também trabalha a tríade e os seus nomes<sup>51</sup>. Mas o contributo mais relevante da década é a entrada dedicada às divindades publicada no *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, por Stefano de Angeli, completada em suplemento por Véronique Dasen. Este estudo apresenta uma excelente introdução e síntese das fontes mais importantes para estas divindades e para as Parcas, que também são incluídas na recolha de iconografia<sup>52</sup>. Apesar de tudo, a consulta dos materiais de origem romana apresenta-se pertinente enquanto repertório de episódios da mitologia grega<sup>53</sup>. Contudo, estes esforços estão limitados pelos propósitos da obra de referência em causa, pelo que as questões do culto não foram particularmente desenvolvidas. Procurando aprofundar as questões iconográficas, Markos Giannoulis publica em 2010 a sua tese de doutoramento sobre as Meras na arte clássica e bizantina, que engloba aspectos ignorados e certas peças excluídas do *LIMC*, em particular no que respeita à Antiguidade Tardia e ao impacto do cristianismo, essencialmente, no Império Romano do Oriente<sup>54</sup>.

Mas para a última década, devemos referir a entrada de Albert Heinrichs em *Der Neue Pauly/Brill's New Pauly*, que volta a colocar as Meras sob *moira*. O autor já trabalhara as divindades em estudos anteriores, evidenciando a relação da tríade com as Erínias/Euménides no culto em Atenas, sendo esses ensaios francamente mais interessantes do que o apresentado na *Pauly*. Nesta entrada, Heinrichs revê parcialmente o corpo documental, mas não acrescenta nada ao debate<sup>55</sup>. Em *Indo-European Poetry and Myth*, Martin West inclui uma leitura comparativa das ideias de «Destino» nas culturas e línguas alvo de inquirição, abordando as Meras enquanto herdeiras de um arquétipo indo-europeu<sup>56</sup>. Porém, não são trabalhadas questões relacionadas com o culto, visto que o estudo assenta essencialmente nas estruturas linguísticas e mitológicas.

Em 2008, Aldo Magris publica uma revisão e actualização profunda da sua tese de 1985, *L'idea di destino nel pensiero antico*, apresentando uma monografia que passa em revista as concepções de fatalidade, determinismo e livre arbítrio na cultura grega até ao cristianismo. Trata-se de uma obra de História das ideias, sintetiza as posições e propostas dos principais autores e escolas

---

51) G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: part I”, 1-27; Idem, “The «fate-as-spinner» motif: a study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo European, part II”, *IF* 104, 1999, 95-109.

52) S. Angeli, “Moirai”, 636-638. Antes deste autor apenas dispomos de um curto estudo, focado no «Puteal de Moncloa». M. Molina, “Iconografía de las Moiras en el Mundo Antiguo” in *Estudios de Iconografía II. Coloquio sobre el Puteal de la Moncloa*. R. Olmos (ed.), Madrid, Ministerio de Cultura, 1986, 119-125.

53) Destes esforços resultou também um estudo específico para a iconografia romana. S. Angeli, “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche” *MEFRA* 103, 1991, 105-128.

54) M. Giannoulis, *Die Moiren. Tradition und Wandel des Motivs der Schicksalsgöttinnen in der antiken und byzantinischen Kunst. Jarbuch für Antike und Christentum Kleine Reihe 6*. Münster, Aschendorff Verlag, 2010.

55) A. Heinrichs, “Moira”, 124-125; “The 'Sobriety' of Oedipus: Sophocles *OC* 100 Misunderstood”, *HSPH* 87, 1983, 87-100; “Namenlosigkeit und Euphemismus. Zur Ambivalenz der cthonischen Mächte im attischen Drama” in *Fragmenta Dramatica*. H. Hofman & A. Harder (ed.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 161-201; “Anonymity and polarity. Unknown gods and nameless altars at the Areopagos”, *ICS* 19, 1994, 27-58.

56) M. L. West. *Indo European Poetry And Myth*. 375-410. Já ensaiara esta questão em “Man, Fate and Death in Indo-European Tradition”, *Letras Clássicas* 8, 2004, 49-66.

filosóficas, incluindo as explorações na tragédia e na mitologia. Embora o enfoque seja colocado no pensamento, o autor defende que a origem desta problemática deveria radicar nas reflexões presentes na religião grega e na poesia arcaica, e privilegiando a mitologia, é por essa abordagem que acaba por realizar uma pequena síntese sobre as Meras<sup>57</sup>.

Mas para os últimos dez anos, devem ser sublinhados os trabalhos de Vincianne Pirenne-Delforge e Gabriela Pironti que, na nossa opinião, correspondem aos melhores estudos recentes sobre o tema e revelam-se indispensáveis para inquirir estas divindades. As autoras recorrem à documentação mais importante para o estudo das Meras na religião grega, valorizam os testemunhos dos seus cultos, práticas rituais e mitologia, alargam os domínios de intervenção das deusas nas configurações panteónicas e avançam sugestões pertinentes para futuras análises. Ademais, Pirenne-Delforge e Pironti assumem manifestamente a autonomia temática das divindades e diagnosticam os problemas do estado da questão, em particular, os limites da caracterização recorrente da tríade como «divindades do Destino» nas obras de referência e na bibliografia que para elas remetem:

Toutefois, il convient de nuancer d'emblée une certaine vision des Moires, celle des dictionnaires de mythologie, qui informe prioritairement la vulgate les concernant: c'est l'image de trois inflexibles déesses, maîtresses du destin, qui orientent l'existence humaine à la naissance et en coupant matériellement le fil une fois son terme achevé. Comme toutes les vulgates, celle-ci n'est ni totalement fausse ni entièrement satisfaisante, et donne le sentiment confortable d'avoir compris ces figures divines une fois qu'un tel portrait «canonique» en a été dressé<sup>58</sup>.

Esta síntese da cristalização do debate, que as autoras procuraram ultrapassar, introduz o estimulante ensaio de revisão do estado da arte, publicado em 2011, na sequência de um colóquio organizado pela Universidade de Lausanne em torno das entidades femininas associadas às representações do «Destino», desde a Antiguidade até às sobrevivências populares e eruditas na cultura europeia. Além deste estudo, não podemos deixar de sublinhar outros três trabalhos. Um ensaio de Pirenne-Delforge, publicado no mesmo ano, explora as peculiaridades dos ritos ditos «sóbrios» (*nēphalia*) na religião grega e avança uma interpretação sobre as práticas executadas no culto das Meras; um artigo de Pironti, de 2009, sobre as relações das Meras com Témis, Zeus e *moira*, presta particular atenção a uma dimensão normativa que, como veremos, pode ser reconhecida no culto e no mito; e, por fim, uma contribuição recente das autoras para o *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, que acaba por consagrar as suas contribuições para a historiografia da tríade numa obra de referência académica<sup>59</sup>. Como será evidente pela leitura do

---

57) A. Magris, *op.cit.* 17-62.

58) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 94.

59) V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce: le cas des libations sans vin” in «*Nourrir les dieux?*» *Sacrifice et représentation du divin*. V. Pirenne-Delforge & F. Prescendi (eds.), Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 2011, 117-147; G. Pironti, “Dans l'entourage de Thémis: les Moires et les



nosso estudo, em muito recorremos a estas propostas para o nosso raciocínio monográfico e adoptámos a expressão de «*uulgata* dos dicionários» que as autoras denunciaram nos seus ensaios.

Uma síntese introdutória, *Luck, Fate and Fortune*, mas menos focada nas divindades em estudo, foi apresentada por Esther Eidinow em 2011, na sequência das suas investigações sobre rito e gestão de risco na cultura grega, em particular, em torno dos oráculos e maldições<sup>60</sup>. Embora os seus trabalhos sejam pertinentes para o estudo das percepções de determinação metafísica na cultura grega e para o aparato conceptual de que dispomos para abordar o tema, a síntese da autora não parece aproveitar as possibilidades dessas reflexões no que diz respeito às Meras. Para Eidinow, a tríade faria somente parte de um grupo de entidades tidas como capazes de alterar, influenciar e determinar o curso dos eventos, conjunto que a autora categoriza de *Ministry of misfortune*. Embora insira estas divindades num modelo teórico interessante, a análise das fontes e dos cultos é bastante incompleta, e a interpretação da tríade pouco diverge da «*uulgata* dos dicionários»<sup>61</sup>.

Ainda no mesmo ano, Henk Versnel publica um estimulante ensaio em *Coping With the Gods*, que se foca nas problemáticas da teodiceia perante as necessidades do sistema politeísta grego<sup>62</sup>. Trata-se de um trabalho que vai ao fundamental dos problemas relativos à inadequação do aparato conceptual para estudar a tema do «Destino» na cultura grega, um tema que atravessa e caracteriza o estado da questão. Em particular, Versnel questiona se o próprio debate em torno das inconsistências de *moira* não resultará das próprias insuficiências metodológicas dos autores modernos, ao projectarem a sua própria expectativa de uma perspectiva consistente da intervenção e causalidade divina nestes aspectos da cultura sobre os testemunhos das crenças antigas. Apesar da evidente pertinência desta reflexão para o nosso tema, o autor não explora com particular desenvolvimento as consequências da sua proposta para as Meras, que são mantidas à margem da discussão.

Por fim, gostaríamos de referir a estimulante e recente tese de Doutoramento de Ellie Mackin, orientada por Hugh Bowden e defendida no ano passado, *Echoes of the Underworld. Manifestations of Death-Related Gods in Early Greek Cult and Literature*. A autora procura

---

«normes» panthéoniques” in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI<sup>e</sup> colloque du CIERGA, Rennes, Septembre 2007*. P. Brulé (ed.), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, 13-27; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Many vs. One” in *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. E. Eidinow & J. Kindt, Oxford, Oxford Univ. Press, 2015, 39-47.

60) E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. London, I. B. Tauris Academic, 2011; *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2007. Estes seus trabalhos, sublinhe-se, levantam uma série de problemáticas muito relevantes para as concepções de determinação e fatalidade nos mecanismos rituais das inquirições oraculares, que serão desenvolvidos com particular atenção num artigo posterior. “Oracular consultation, fate and the concept of the individual” in *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*. V. Rosenberger (ed.), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, 21-39.

61) Idem, *Luck, Fate and Fortune*. 36-41.

62) H. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 151-238. Cf. Idem, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. 2<sup>a</sup> ed., Leiden, Brill, 1998, 5-13.

interpretar as divindades tradicionalmente associadas à morte com os testemunhos que nos chegaram dos seus cultos e do mito, incluindo as Meras nesse conjunto. Mackin conclui que a maioria dessas divindades não teria a morte como o domínio de acção mais relevante nos seus cultos, algo que, em parte, podemos reconhecer ser o caso para a tríade. Porém, a autora mantém a caracterização das Meras como «divindades do Destino» e ignora vários documentos relativos ao culto das Meras, por não pertencerem ao período em estudo, embora recorra regularmente a Pausânias, uma manifesta inconsistência metodológica. Por fim, a autora revela alguma dependência das leituras de Dietrich, não distingue as Meras da *Moir*a personificada e agrega-as às Ceres, opções que não são sustentáveis pela documentação do culto<sup>63</sup>.

## ii. Proposta de método e objectivo deste estudo

Perante o panorama dos estudos sobre as Meras apresentado, parece-nos existir abertura e pertinência para uma interpretação histórica das divindades por via de uma abordagem que valorize os cultos como ponto de partida. Para esse fim, procedemos a uma busca extensiva num conjunto de fontes previamente definido com o nosso orientador, além da documentação mais indicada pela bibliografia de referência, e recorreremos a um conjunto de bases de dados e catálogos epigráficos respectivos aos limites espaciais do estudo, conforme recomendados pela quarta edição do *Guide de l'épigraphiste*<sup>64</sup>. O subtítulo desta tese enuncia os limites geográficos dos materiais recolhidos e trabalhados para a inventariação dos cultos. Focámo-nos na Grécia continental, insular, e nas comunidades helénicas da costa ocidental da Ásia Menor (Tróade, Eólia, Jónia e Cária). O espectro temporal que tivemos em consideração foi bastante alargado e assumimos, desde já, uma evidente porosidade na delimitação cronológica da recolha documental, dada a rarefacção de testemunhos sobre as divindades abordadas.

Relativamente ao *coprus* documental em si, foi dada preferência aos testemunhos de práticas rituais e informações sobre o culto. Pausânias, autor do séc. II, é a fonte que mais sobressai ao fornecer grande parte dos registos, o que nos levou a ter alguma atenção às opções do próprio *Periegeta*<sup>65</sup>. Também demos alguma importância aos mitógrafos (incluindo os latinos e tardios)<sup>66</sup>,

---

63) E. Mackin, *Echoes of the Underworld. Manifestations of Death-Related Gods in Early Greek Cult and Literature*. Tese de Doutoramento, London, King's College, 2015, 3-44, 49-53, 109 n. 65, 226-263.

64) AA.VV. *Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*. 4ª ed., Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2010. Complementámos com o “Epigraphic Bulletin for Greek Religion”, publicado anualmente pela *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*. Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 1991 – .

65) V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*. Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, 2008, 347-353. Vide infra pp. 206-209.

66) Incluímos os chamados “Mitógrafos do Vaticano” por terem sido escritos com acesso a obras antigas que não nos chegaram, mostrando variantes de mitos gregos que, de outra forma, não teríamos acesso. R. Krill, “The Vatican Mythographers. Their Place in Ancient Mythography”, *Manuscripta* 23/3, November 1979, 173-177.

lexicógrafos, antiquários, obras sobre temas religiosos e autores da patrística. De entre os registos epigráficos, sobressaiu o conjunto tradicionalmente categorizado por *leges sacrae*<sup>67</sup> e a poesia funerária. Quanto às obras literárias, tal como para os materiais romanos e tardios, o seu uso dependeu da pertinência que, pontualmente, revelaram para a análise, reflectindo questões do foro religioso e transmitindo informações relativas aos cultos, mitos e representações das Meras.

Reconhecemos uma importância peculiar ao culto como manifestação religiosa consistente da parte de um grupo, revelando motivações específicas e contextos particulares, que indiquem domínios de intervenção das divindades relevantes para os crentes e enquadrados nas configurações panteónicas das comunidades. Ao partir de uma escala reduzida, privilegiámos o local, o heterodoxo, o pontual, para ir ao encontro da variabilidade histórica das relações com os deuses que, muitas vezes, escapam no traçado de uma visão geral<sup>68</sup>. Com manifesta influência dos trabalhos de Pirenne-Delforge, sobre Afrodite, e de Madeleine Jost, sobre a Arcádia<sup>69</sup>, procurámos agregar e organizar os registos disponíveis em pequenas sínteses que interpretassem cada culto e o envolvimento dos devotos, tentando evitar, quando possível, extrapolações e generalizações.

É evidente que, dada a já mencionada rarefacção documental sobre estas divindades, tal propósito nem sempre foi executado. Por vezes, fomos levados a deduzir aspectos do culto tendo por base situações análogas, ou mesmo a sugerir casos fundamentando em registos que não testemunham directamente elementos rituais. As limitações manifestas para o raciocínio de inventariação e reconstrução dos cultos são claras e serão sublinhadas ao longo da análise<sup>70</sup>. Em todo o caso, é com base no conjunto destas pontualidades que abordámos o *corpus* mitológico, as imagens e representações que a tradição nos permite associar às Meras, e traçar padrões que nos permitam sugerir particularidades e regularidades históricas que possam compreender uma síntese consistente do que as fez serem divindades. Noutras palavras, a nossa abordagem atribui aos cultos o estatuto de denominadores mínimos da análise com o intuito de manter, na elaboração do

---

67) Seguimos o *corpus* «tradicional» (*Leg. Sacr.*, Sokolowski 1 a 3 e *NGSL*<sup>2</sup>). Dois reparos devem ser feitos sobre esta categoria documental. Em primeiro lugar, não foi possível aceder a uma suposta inscrição de seis linhas notificada em 1973 por I. Papachristodopolou que compreendia uma regulação do culto das Meras. Segundo *SEG* 26, 276, o autor teria feito referência no *Archaiologikon Deltion*. Vol. 28, tomo B, ano 1973, 1977, 48, embora o próprio não tivesse transcrito o texto nessa edição. Procurámos aceder ao volume em concreto, mas o tomo não estava nos fundos da Biblioteca Nacional de Espanha conforme indicado no catálogo. Aparentemente, seria uma relevante fonte para o culto no Pireu que nunca chegou a ser publicada e que poderia clarificar alguns aspectos relativos à Ática. R. Garland, *The Piraeus. From the Fifth to the First Century BC*. 2nd. Ed, Bristol, Bristol Classical Press, 2001, 162, 230. Em segundo lugar, não entraremos na discussão conceptual sobre este tipo de documentação e assumimos a operacionalidade do *corpus* tradicional. Vide J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, “Beyond Greek Sacred Laws”, *Kernos* 25, 2012, 172-177.

68) Vide C. Sourvinou-Inwood, “Persephone and Aphrodite at Locri: A model for Personality Definitions in Greek Religion”, *JHS* 98, 1978, 101-102; E. Mackin, *op.cit.* 41-44, 49-53. Cf. A. M. Cardoso, *O Historiador, o Leitor, o Rei e as Amantes deles: Sobre alguns efeitos perversos do fim das Teorias. Working Paper 9*. Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Instituto Universitário de Lisboa, 2011, 31-67.

69) V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 10-13; M. Jost, *Sancutaires et Cultes d'Arcadie*. Paris, École Française d'Athènes, 1985, 1-7.

70) Cf. C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2011, 15-18.

raciocínio monográfico, a dimensão histórica<sup>71</sup>.

A estrutura do estudo é consequente dessas opções metodológicas, pelo que organizámos a exposição do raciocínio partindo do particular para a síntese. Iniciamos com a inventariação dos cultos pelas comunidades para as quais temos testemunhos, procurando agregar a documentação existente para cada caso e oferecer uma curta interpretação. A ordem escolhida para organizar estes elementos segue, para a Grécia continental, o percurso de Pausânias na província romana da Acaia e, para as áreas restantes, o do *Guide de l'épigraphiste*. Em seguida, contrastaremos as informações dos cultos com a mitologia das Meras e procuraremos identificar nessas narrativas reflexos de práticas rituais e regularidades temáticas. A ordem pela qual optámos enumerar as narrativas tenta seguir, se possível, as tradições da mitologia grega sobre a ordem dos acontecimentos míticos (por exemplo, os trabalhos de Héracles seriam anteriores à guerra de Tróia), das cosmogonias (como a sucessão da soberania divina, o nascimento dos diferentes deuses e dos seus descendentes) e encadeamentos pontuais de narrativas específicas (como, por exemplo, a morte de Asclépio e o retorno de Alceste). Por fim, procurámos elaborar uma visão de conjunto tendo em conta as formas de imaginar as divindades, alguns testemunhos de autores antigos, as regularidades no conjunto de práticas rituais, os domínios de acção divina identificáveis (e alternativos à categorização de «divindades do Destino») e alguns padrões históricos que, tentativamente, procurámos rascunhar.

---

71) Cf. V. M. Godinho, “Devir e Estrutura”, *Ensaaios*. Vol. 3, Lisboa, Sá da Costa, 1971, 195-208.

## 1. IDENTIFICAÇÃO E INVENTARIAÇÃO DOS CULTOS

### 1.1 Atenas e a Ática

Esta região compreende um caso distinto pela quantidade, qualidade e variedade de documentação disponível, condição que nos legou o maior número de testemunhos entre as comunidades abarcadas neste estudo. Além do elevado número de dados epigráficos, dispomos de um extenso legado intelectual, que nos oferece uma janela para a religiosidade dos Atenienses, como é o caso do teatro, da oratória ou da filosofia. Ademais, Atenas é a *polis* sobre a qual mais bibliografia foi produzida, relativamente ao seu sistema religioso, e cujas fontes foram mais trabalhadas e comentadas. Consequentemente, desenvolveremos com maior complexidade as questões específicas neste contexto.

#### 1.1.1 As Meras e os Atenienses

Clemente de Alexandria, ao organizar as divindades gregas de acordo com a sua «falsa origem», considera personificações uma série de entidades. Entre elas, incluiu as Meras, afirmando serem elas áticas, juntamente com outras figuras como, por exemplo, a Justiça (*Dikē*)<sup>72</sup>. A percepção do autor, de que existia uma tendência na cidade para prestar culto a abstrações, pode explicar a agregação das Meras ao conjunto. Porém, não é certo que os Atenienses as vissem dessa forma, aludindo Clemente essencialmente ao tratamento que as deusas receberam na literatura e na filosofia<sup>73</sup>. A sua categorização pode indiciar, em todo o caso, a sua presença na Ática.

Sabemos também que, durante o período imperial, existiu uma sacerdotisa das Meras com alguma importância, indicada pelo registo de um assento reservado no teatro de Dioniso<sup>74</sup>. Também é referida uma sacerdotisa da tríade entre os beneficiários de uma doação aos Mistérios de Elêusis, datada de 169-170<sup>75</sup>. O carácter extraordinário do documento (prescrições para um saldo positivo e eventual recorrência) permitira que as benesses enumeradas não se limitassem ao corpo sacerdotal eleusino e abarcassem outros cidadãos como membros da bulé e sacerdotes de outros cultos atenienses. A possível contemporaneidade destes privilégios poderá sustentar que os dois

---

72) «Uns deles são feitos deuses e inventados com forma a partir das vivências humanas, como é o caso da Justiça. Cloto, Láquesis, Átropo, o Destino, o Crescimento e a Prosperidade, e elas são Áticas.» (Clem.Al. *Protr.* 2, 26, 5: οἱ δὲ ἐξ αὐτῶν ὁρμώμενοι τῶν πραγμάτων ἐκθεοῦνται τοῖς ἀνθρώποις καὶ σωματικῶς ἀναπλάττονται, Δίκη τις καὶ Κλωθὼ καὶ Λάχεσις καὶ Ἄτροπος καὶ Εἰμαρμένη, Αὐξὼ τε καὶ Θαλλώ, αἱ Ἀττικάι.)

73) E. Stafford, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*. Duckworth, The Classical Press of Wales, 2000, 15-16; “Personification in Greek Religious Thought and Practice” in *A Companion to Greek Religion*. D. Ogden (ed.), London, Routledge, 2007, 82-83; M. Hansen, “Attika” in *Inventory*. 631-632. U. Bianchi, *op.cit.* 36. Vide infra pp. 202-206, 256-258.

74) *IG* II<sup>2</sup>, 5137. Seria uma honra reservada para os cultos principais. R. Parker, *Religion and Polytheism at Athens*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2005, 95.

75) *IEleusis* 489 = *IG* II<sup>2</sup>, 1092.

documentos se refiram ao mesmo cargo e a inclusão na doação não terá sido prevista por acaso<sup>76</sup>. No seu conjunto, estes primeiros dados sugerem a existência de um culto às Meras organizado e com alguma importância, pelo menos, no séc. II. Porém, desconhecemos quais seriam os espaços e os ritos associados à sacerdotisa. Contudo, não estamos limitados a estes documentos. As tragédias e comédias preservadas testemunham que as Meras tinham um papel na religiosidade da comunidade desde o período clássico e documentação concomitante revela uma continuidade e coerência desde o final do período arcaico. Peças de cerâmica e arquétipos de altos-relevo áticos atestam o conhecimento das figuras fora do mundo literário<sup>77</sup>. Mas iniciemos a análise pelo teatro.

No final das *Euménides* de Ésquilo, o coro oferece um conjunto de bênçãos à cidade. Então, invocam as Meras aludindo algumas funções e características<sup>78</sup>. A peça, articulando o estabelecimento do culto das «Veneráveis» (Σεμναὶ θεαί) com a fundação do tribunal do Areópago, tinha como plano de fundo particularidades da religiosidade local<sup>79</sup>. O material apresentado é, portanto, particularmente relevante. O coro alude à prosperidade da cidade, vendo as deusas como controladoras dos destinos dos homens e executantes da justiça, mas também lhes são pedidos bons maridos para as jovens da cidade enquanto divindades do *oikos*<sup>80</sup>.

Para longe de vós eu afasto os destinos que ceifam prematuramente os homens. E vós, ó deusas, que orientais superiormente a vida dos mortais, Meras, nossas irmãs, dai às amáveis donzelas a graça de bons esposos, vós, que sois as deusas distribuidoras da justiça e que estais presentes em todos os lares, aplicando sempre a medida certa, vós, que sois de todas as divindades as mais respeitadas pela vossa justa actuação<sup>81</sup>.

O apelo enquadra-se no encerramento de um conflito que, ao longo da trilogia, parece opor precisamente as esperanças de uma resolução justa para as partes envolvidas com uma ordem familiar que se desagrega. Para mais, a decisão de executar o matricídio, em *Coéforas*, é tomada sob auspícios das Meras, procurando retribuir as acções de Clitemnestra, também elas fundamentadas na peça anterior apelando à Justiça<sup>82</sup>. E m *Prometeu Agrilhado* encontramos uma dualidade

---

76) K. Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the two Goddesses and Public Documents of the Deme*. Vol. 2, Athens, The Archaeological Society of Athens, 2008, 366-368; Idem, *The Sacred Officials of the Eleusian Mysteries*. Philadelphia, The American Philological Society, 1974, 35-36; J. H. Oliver, “The Eleusian Endowment”, *Hesperia* 21/4, 1952, 384-385, 393; O. Kern, “Mysterien”, *PW*. 16 1231. Vide infra pp. 43-45.

77) Vide S. Angleli “Moirai”, 640-641; M. Guannoulis, *op.cit.* 31-35. Cf. figs. 14-22 & 25-28.

78) A. *Eu.* 916-1020.

79) A. *Eu.* 832-855; Paus. 1, 28, 5-7 Cic. *N.D.* 3, 18, 46. A. Sommerstein, *Eumenides*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989, 9-12. Acima de tudo, o cenário da peça move o drama da trilogia para Atenas, tal como, colocando o mesmo culto na paisagem, Sófocles move Édipo. Cf. S. *OC.* 465 sq., Apollod. 3, 56. J. Romilly, *A tragédia Grega*. Lisboa, Edições 70, 1997, 56-68; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 138, 141-143; A. Brown, “Eumenides in Greek Tragedy”, *C Q N.S.* 24/2, 1984 262-263; H. Lloyd-Jones, “Erinyes, Semnai Theai, Eumenides” in *Owls to Athens*. E. M. Craik (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1990, 298-211; M. Valdés Guía, C. Fornis & D. Plácido, “El Sacrificio a las Semnai Theai en Atenas: autoridad y silencio (hesychia) en el areópago y revitalización del culto en el s. IV” in *Ilh. Anexo XIX*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, 112-118.

80) H. Petersmann, *op.cit.* 38-45.

81) A. *Eu.* 956-968 em trad. de M. Oliveira Pulquerio, *Oresteia*. Lisboa, Edições 70, 2010, 233.

82) A. *Ag.* 1432-1447; *Ch.* 306-314.

semelhante. As divindades são invocadas como garantias de uma resolução justa para o protagonista, pois Prometeu espera que Zeus ceda ao que lhe está destinado. Por outro lado, após as revelações a Io, também as Oceânides pedem às Meras que nunca as unam ao Crónida, sendo um esposo funesto que, embora nobre, trará consigo grandes misérias, tal como acontece a quem deseje casar acima do seu estatuto. O melhor, conclui-se, são uniões apropriadas<sup>83</sup>. Assim, podemos dizer que nestas peças atribuídas a Ésquilo são associadas dois domínios de acção às deusas: por um lado, são divindades de justiça e retribuição, articuladas com as Erínias e, por outro, ligadas à casa, ao casamento e às Euménides.

Outras peças aludem somente ao papel nupcial das deusas. Por exemplo, em *Antígona*, quando o coro lamenta a filha de Bóreas e os seus esponsais, é sublinhada a inevitabilidade determinada pela tríade<sup>84</sup>. Na comédia, no final das *Aves* de Aristófanes, após os deuses cederem às pretensões da nova cidade e aceitarem unir Pistetero à Realeza, o coro canta, em procissão nupcial, o mito das bodas de Hera e Zeus, segundo o qual as Meras os teriam unido em semelhante rito<sup>85</sup>.

Também sabemos que em *Rãs* a tríade é aludida no contexto dos ritos eleusinos<sup>86</sup>. De duas peças intituladas *As Meras*, uma tragédia de Aqueu e uma comédia de Hermipo, somente dispomos de pequenos fragmentos que não elucidam o seu culto em Atenas<sup>87</sup>. Por fim, num fragmento muito interessante de *Melanipe Cativa*, de Eurípides, encontramos a heroína, elogiando as mulheres, a enumerar os seus vários contributos para a esfera religiosa, entre os quais refere os ritos praticados às deusas, de que os homens não podiam fazer parte.

Tratemos agora dos assuntos dos deuses. Julgo que isto é da maior importância. Temos a maior parte nisso! Nas casas de Febo, as mulheres profetizam os pensamentos de Lóxias, e em torno dos solos consagrados de Dodona, junto do carvalho sagrado, é a raça das mulheres que leva os de Zeus aos Gregos que os querem! E os ritos que são feitos às Meras e às deusas anónimas [eg. Euménides], os homens não podem participar, mas prosperam na totalidade entre as mulheres<sup>88</sup>,

Novamente, encontramos uma relação com as Erínias/Euménides, divindades com as quais, como veremos, recorrentemente se associam no culto e, por vezes, integram o mesmo tipo de

---

83) A. *Pr.* 507-525; 887-907.

84) S. *Ant.* 979-987.

85) Ar. *Av.* 1731-1735.

86) Ar. *Ra.* 448-459.

87) Achae. *TrGF* 1, fr. 27-28 Snell; Hermipp. *PCG* 5, fr. 42-50. Cf. infra p. 255. As restantes referências no teatro ocorrem em Eurípides, com duas alusões a episódios mitológicos (*Alc.* 10-34; *Ba.* 87-100) e uma invocação das deusas como determinadoras do destino aquando do nascimento (*IT* 203-217).

88) Eur. *Fr.* 494 Kannacht, 12-21: ἃ δ' εἰς θεοὺς αὖ – πρῶτα γὰρ κρίνω τάδε/ μέρος μέγιστον ἔχομεν· ἐν Φοίβου τε γὰρ/ δόμοις προφητεύουσι Λοξίου φρήνα/ γυναῖκες, ἀμφὶ δ' ἄγνᾳ Δωδώνης βάθρα/ φηγῶ παρ' ἱερᾷ θήλυ τὰς Διὸς φρήνας/ γένος πορεύει τοῖς θέλουσιν Ἑλλάδος./ ἃ δ' εἰς τε Μοίρας τὰς τ' ἀωνύμοις θεᾶς/ ἱερὰ τελεῖται, ταῦτ' ἐν ἀνδράσιν μὲν οὐχ/ ὅσια καθέστηκε, ἐν γυναιξὶ αὖξεται/ ἅπαντα. As «deusas anónimas» correspondem às Erínias/Euménides. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London, Routledge, 2002, 1-3, 94-95; A. Henrichs, “Namenlosigkeit und Euphemismus”, 175-179; “Anonymity and polarity”, 28-29, 35-38.

práticas rituais, sugerindo que a associação não seria inovação poética<sup>89</sup>. Além disso, o fragmento euripídiano dirige-nos expressamente para o mundo das mulheres, coerente com a exposição das ansiedades na expectativa de um bom marido sugerida na *Oresteia* e em *Prometeu*. Sublinhemos esta dimensão com uma nota de Pólux, um lexicógrafo do grego ático cuja obra pode ser usada como fonte para realidades locais<sup>90</sup>, referente a rituais dos noivos antes do casamento:

O que se faz na mesma altura é a festa, o casamento, e realiza-se um sacrifício prévio chamado de *proteleia* ou *progamia*. Também assim se chamam as prendas nupciais. Fazem-no não só as noivas como os futuros maridos; aliás, chama-se de *telos* ao casamento e de *teleloi* aos recém-casados. Por isto também a divindade que os une, Hera, é chamada de *Teleia*. Por esta altura realizavam-se os *proteleia* das jovens a Ártemis e às Meras. Estes ocorrem quando as jovens cortam os cabelos dedicando-os às divindades<sup>91</sup>.

Este registo confirma-nos que as Meras faziam parte do conjunto de divindades áticas que recebiam os *proteleia*. Esta seria uma prática exclusiva das noivas e, aparentemente, relacionada com os conhecidos rituais de iniciação na maioridade, dedicados a Ártemis. Consequentemente, esperar-se-á que os sacrifícios fossem realizados no mês Gamélion (imediatamente antes das bodas) ou em Muníquion (concomitante com o corte e dedicação do cabelo à filha de Leto)<sup>92</sup>. A lógica que associaria os diversos tipos de rito e os pedidos do coro analisados, no contexto das experiências das Atenienses, parece-nos evidente. Numa sociedade em que as mulheres se casavam consideravelmente mais cedo do que os homens, assim que fossem consideradas adultas<sup>93</sup>, a ansiedade expressa nas tragédias em obter um bom marido parece-nos um sentimento expectável aquando dessa transição. Seria, pelo menos, motivador de consagrações, integradas nos *proteleia*, a fim de pedir de um bom noivo.

Dispomos, também, de um conjunto de cerâmica ática que nos indica precisamente tais contextos. Uma píxide do séc. V a.C. (figs. 25 e 26) mostra as Meras acompanhando Afrodite e Eros enquanto preparavam a noiva. Os conhecidos «Dinos de Sófilos» (figs. 19 e 20) e o «Vaso

---

89) Sabemos que em Sícion os cultos partilhavam o mesmo *temenos*, situação que, se semelhante em Atenas, explicaria a possível ausência de espaços consagrados a usar pela sacerdotisa. Henrichs, com base na relação com as Euménides/*Semnai Theiai* e no fragmento euripídiano, sugere uma situação semelhante para Atenas, com a partilha de espaços consagrados, talvez mesmo associados ao areópago. A. Henrichs, "Namenlosigkeit und Euphemismus", 174-175. Porém, não dispomos de qualquer fonte que o possa comprovar e a partilha de elementos rituais não implica a partilha de espaços na mesma comunidade. Sobre esta proximidade em Atenas Cf. infra pp. 54-57, 188-190.

90) A. Lesky, *História da Literatura Grega*. Lisboa, FCG, 1995, 869.

91) Poll. 3, 38: καὶ τὸ μὲν ἔργον ὁμοῦ καὶ ἡ ἑορτὴ γάμος, ἡ δὲ πρὸ γάμου θυσία προτέλεια καὶ προγάμια· οὕτω δ' ἂν καλοῖτο καὶ τὰ πρὸ γάμου δῶρα. προτελεῖσθαι δ' ἐλέγοντο οὐ μόνον αἱ νύμφαι ἀλλὰ καὶ οἱ νυμφῖοι, καὶ τέλος ὁ γάμος ἐκαλεῖτο, καὶ τέλειοι οἱ γεγαμηκότες. διὰ τοῦτο καὶ Ἥρα τελεία ἡ συζυγία· ταύτη γὰρ τοῖς προτελείοις προυτέλιζον τὰς κόρας, καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Μοίραις. καὶ τῆς κόμης δὲ τότε ἀπῆρχοντο ταῖς θεαῖς αἱ κόραι.

92) Crater. *FGrH* 342, fr. 9; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 208-210, 228-245, 439-443, 458-461, 475-476; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 215-216; "Post-Nuptial Sacrifices on Kos (Segre 'ED' 178) and Ancient Greek Marriage Rites", *ZPE* 124, 1999, 71-74; P. Vidal-Naquet, "O cru, a criança grega e o cozido" in *Fazer História*. Vol. 3, Lisboa, Bertrand, 1987, 168-171; J. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1975, 143-144.

93) R. P. Saller, "Household and Gender" in *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. W. Scheidel & alii (eds.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2007, 68-74, 90-92; A. L. Curado, *As Mulheres em Atenas*. Lisboa, Sá da Costa, 2008, 51; R. Garland, *The Greek Way of Life*. London, Duckworth, 1990, 210-213.



*François*» atribuído a Clítias (figs. 21 e 22), ambos do séc. VI a.C., colocam em cena a procissão nupcial de Tétis para a casa de Peleu e as Meras acompanhando o cortejo. A escolha deste episódio é relevante, visto que resultara da resolução do conflito de Zeus e Prometeu, e que não só seria aludido no final da trilogia perdida atribuída a Ésquilo sobre o portador do fogo, como estabelece um claro paralelo com a *Oresteia*: espírito das bodas na reconciliação com a ordem olímpica e estabelecimento do culto local da personagem lesada no processo<sup>94</sup>. Além da representação da narrativa, os materiais remetem para as realidades públicas dos rituais, em que a comunidade se envolvia em torno dos noivos, os convidados ofereciam variados presentes, e a jovem era levada à casa do seu novo marido. Aliás, os próprios objectos podem ser provenientes de tal contexto<sup>95</sup>.

Para Pirenne-Delforge e Pironti, no final da *Oresteia*, as Meras enquadram-se, também, no apelo à prosperidade da cidade enquanto comunidade e conjunto de famílias, leitura que nos parece válida para o episódio mitológico presente nas peças de Sófilos e Clítias<sup>96</sup>. A (re)inserção na ordem olímpica, garantindo a justiça entre os homens e as famílias, acompanha o tom de reconciliação que a festa do casamento ilustra. Sendo as núpcias a solução para o confronto entre Zeus e Prometeu, por causa de Tétis, o motivo é apropriado<sup>97</sup>. Afinal, de alguma forma, o apelo às Meras parece dar voz às expectativas das raparigas atenienses sobre uma etapa que não podiam, em princípio, evitar<sup>98</sup>.

A escolha dos mitos, para sinalizar a tríade entre os elementos da religiosidade local, não fora certamente ingénua. Da conciliação e aceitação da ordem que se deve cumprir resultará uma união bem-sucedida, enquanto a sua inversão, como as acções de Clitemnestra, levam ao conflito ruinoso. A prosperidade da família dos deuses e das famílias da cidade são colocadas em paralelo. A resolução da crise é comparada à ultrapassagem das ansiedades das jovens ao inscreverem-se no novo *oikos*, momento em que as Meras são invocadas: pedir bons maridos e que não lhes sejam dados maus; sacrificar antes do casamento; dedicar no momento das iniciações na maioridade. A cerâmica parece confirmar esta sequência ritual, visto que coloca as figuras *antes* de a noiva se unir ao marido: na preparação e na procissão. A concomitância das práticas com as iniciações assinaladas por Pólux compreende-se facilmente pela confluência de diferentes expectativas em torno de um momento preciso na vida das jovens: a transição para o estatuto de mulher.

---

94) A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 84-285; M. L. West, “The Prometheus Trilogy” in *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. M. Lloyd (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2007, 358-360, 362-363, 384-388. Vide infra pp. 163-165.

95) M. Giannoulis, *op.cit.* 6-19; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 219-220; A. L. Curado, *op.cit.* 57-59; F. Lissarague, “A figuração das Mulheres” in *História das Mulheres no Ocidente*. G. Duby & M. Perrot (dir.), Vol. 1, Lisboa, Afrontamento, 1993, 206-211.

96) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 102-103.

97) N. Yasumura, *Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*. Bristol, Bristol Classical Press, 2011, 34-35; J.-P. Vernant & M. Detienne, “Les Combats de Zeus” in *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*. Paris, Flammarion, 1974, 62-63.

98) A.L. Curado, *op.cit.* 40-57, 145-149; C. Leduc, “Como dá-la em casamento?” in *História das Mulheres no Ocidente*. Loc.cit. 320-323; C. Mossé, *La femme dans la Grèce Antique*. Bruxelles, Editions Complexe, 1991, 51-52.

Mas, na verdade, esta etapa relaciona-se com uma outra dimensão: o nascimento de descendentes legais, nos quais assenta a continuidade do *oikos*, da própria comunidade, e define as expectativas sobre as noivas e o papel da mulher casada<sup>99</sup>. Contudo, em Atenas, os testemunhos não mostram directamente a presença das Meras nos ritos e práticas em torno do nascimento, pese embora o facto de outros cultos, fora da Ática, e a literatura o indicarem<sup>100</sup>. É verdade que a cerâmica ática e alguns modelos de alto-relevo (figs. 15-17) colocam, por vezes, estas divindades e as Ilítias no nascimento de Atena. Todavia, não nos parece claro que se trate somente da reprodução de um motivo, encontrado em narrativas de nascimento dos diversos deuses, ou resultado da popularidade desta divindade para a cidade, sem que seja reflexo de práticas específicas<sup>101</sup>.

Porém, Bruce Karl Braswell sugeriu que a narração do mito de Meléagro na *Biblioteca* de Apolodoro, na qual as Meras anunciam a Alteia a morte do filho sete dias após o parto, reflectiria rituais atenienses após o nascimento<sup>102</sup>. Mas quais seriam essas práticas? Ora, sabemos que, na Atenas clássica, dez dias após o nascimento, era feita uma festa para que a criança fosse dada a conhecer à comunidade. Eram convidados familiares e amigos que serviam de testemunhas legais para o reconhecimento da criança como membro do *genos* e descendente legítima, recebendo então um nome e sendo registada na fratria. Isto é claro pelos documentos para este período<sup>103</sup>.

Contudo, as fontes tardias acrescentam a possibilidade de a festa ocorrer no sétimo dia<sup>104</sup> e registam uma outra prática – as Anfidrótrias. Então, a porta da casa era decorada com uma coroa de flores, informando os vizinhos do nascimento, e ocorria uma outra celebração, aberta aos familiares e amigos, em que as parteiras e quem tivesse acompanhado o parto eram purificados. Pensa-se que o nome do rito virá da prática de correr com o recém-nascido em torno do lar e entre os convivas, e

---

99) A. Smith, “Marriage in the Greek World” in *ThesCRA* 4, 2011, 83-85; V. Dasen, “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity” in *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. B. Rawson (ed.), Oxford, Blackwell, 2011, 296; A. Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femininas en el pensamiento griego*. Madrid, Taurus Humanidades, 1990, 20-23; S. Wise, *Childbirth Votives and Rituals in Ancient Greece*. Tese de Doutoramento, Cincinnati, Univ. of Cincinnati, 2005, 17-18.

100) D. Kamen, “The Life Cycle in Archaic Greece” in *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. A. H. Shapiro (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 96-97; A. L. Curado, *op.cit.* 44, 51, 59. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 19-23; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 32-35; 240-244. Vide infra pp. 175-177, 190-192, 241-245.

101) S. Deacy, *Athena*. London, Routledge, 2008, 71. Dispomos ainda de um *kratēr* de volutas com o nascimento de Dioniso, em que três figuras são identificadas como as Meras. (fig. 18) Vide infra pp. 132-136. No *Banquete* de Platão, diálogo localizado em Atenas, o mesmo conjunto é associado ao parto, embora as figuras estejam no singular “*Moirá* e *Ilítia*”. Porém, a generalidade da metáfora não associa qualquer rito. Pl. *Smp.* 206C-d. Em *Ifigénia entre os Tauros* a heroína invoca as Meras no momento do seu nascimento, como divindades que teriam determinado a sua infância infeliz, chamando-as de *Lochiai*, epíteto regularmente associado a uma dimensão obstetrícia nos domínios de acção de várias divindades, em particular para Ártemis. E. *IT* 203-217. R. Parker, “*Artémis Ilithye et autres*”: Le problème du nom divin utilisé comme épiclese” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l’Antiquité*. N. Belayche & alii (eds.), Turnhout, Brepols, 2005, 225-226.

102) Apollod. 1, 64-71. B. K. Braswell, *op.cit.* 488-489. Vide infra pp. 151-154.

103) Ar. *Av.* 494; 922; Eur. *El.* 1126; *Fr.* 2 Nauck; Eub. *PCG* 5, fr. 2; Is. 3, 30-33; D. 39, 4-5; 20-24; 40, 27-28; 60-61.

104) Harp. ἐβδομευόμενον; Sud. δ 186, ε 26; Hsch. δ 567, ε 73. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 13-14; R. Hamilton, “Sources for Athenian Amphidromia”, *GRBS* 25/3, 1984, 243.

existiria um certo *daimōn amphidromos* ligado ao parto, mas sobre o qual não temos qualquer outro registo. Esta celebração ocorreria no quinto dia após o nascimento<sup>105</sup>. Hesíquio associa a esta festa ao sétimo dia, o dia da nomeação acima mencionado, e afirma que, em alternativa, se poderia chamar de *dromaphion hēmar*, vocábulo com a mesma raiz que Anfidrómias<sup>106</sup>. Em todo o caso, a relação destas festas com Atenas pode ser estabelecida<sup>107</sup>. Embora seja consensual que as Anfidrómias diferem da festa de nomeação, ambos os rituais parecem obedecer a um encadeamento lógico: primeiro, a aceitação e inscrição da criança na família (não a expondo), e depois na comunidade a que pertencia. Esta sequência pode estar presente no mito que Braswell associa às práticas áticas, pois o dia da chegada das Meras – o sétimo – coincide com a escolha da mãe em salvar o filho e integrá-lo na família que mais tarde destruirá<sup>108</sup>.

Talvez Hesíquio não tivesse Atenas em mente, pois oferece uma alternativa para o nome das práticas, ou simplesmente agregasse diferentes tradições. Mas ambas tratam do processo de inscrição de um novo membro na comunidade, de iniciação social após o parto bem-sucedido. É muito tentador fazer a ligação entre as Meras de Apolodoro, as práticas locais e o *daimōn amphidromos*. Mas, na verdade, dependerá da hipótese do sétimo dia, que é minoritário nas fontes e não está presente nos testemunhos do período clássico. O estado da documentação não nos permite ir mais além e, embora seja interessante a permanência nos lexicógrafos, estes podem ter produzido e transmitido uma síntese artificial de várias tradições<sup>109</sup>.

Mas voltemos às peças de Ésquilo. Se as funções enumeradas na benção das Euménides podem reflectir a dimensão que temos vindo a desenvolver, a alusão da justiça não deve ser ignorada. Como divindades da garantia de uma certa retribuição, podemos contrastar esse papel, aludido na intriga da trilogia e em *Prometeu*<sup>110</sup>, com um outro pequeno conjunto de fontes que testemunham práticas locais. Do espólio de *defixiones* áticas, apenas quatro referem as Meras entre

---

105) Ephipp. *PCG* 5, fr. 3; Harp. ἀμφιδρόμια; Phot. *Lexicon* α 1317, 1321; Sud. α 1722; *Paroemiographi* 2, 278. M. Golden, “Names and Naming at Athens. Three Studies”, *EMC* 30/5, 1986, 253-255; A. Paradiso, “L’agrégation du nouveau-né au foyer familial: Les Amphidromies”, *DHA* 14, 1988, 205-206.

106) Hesch. α 3995, δ 2401.

107) Quatro documentos permitem-no: o contexto da citação de Ateneu; a presença no léxico de Harpocrácio; a citação esqueliana de Fócio; e a alegoria usada no *Teeteto* de Platão, com que Sócrates compara o nascimento das ideias ao parto e a sua aceitação a esta festa de agregação e inscrição no *oikos*. Ath. 370d-c; Sud. A 1722; Harp. ἀμφιδρόμια; Pl. *Tht.* 149a; 151c; 160e. G. Sissa, “Filosofias do género: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos” in *História das Mulheres no Ocidente*. Loc.cit. 81-85.

108) Embora pudesse, segundo N. Demand, ser dispensado caso se tratasse de raparigas. N. Demand, *Birth Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1994, 5-8; V. Dasen, “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity”, 297-301, 303; H. King & C. Englhofen, “Birth” in *NPW* 2, 2003, 679; R. Hamilton, *op.cit.* 247-249; P. Burlé, *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l' époque classique. Mythes, cultes et société*. Paris, Les Belles Lettres, 1987, 58-59, 157 n. 305-307; W. Burkert, “Athenian Cults and Festivals” in *CAH* 5, 1992, 256; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 233, 252-254; A. Paradiso, *op.cit.* 203-208, 211-212.

109) M. Golden, “Names and Naming at Athens”, 252-253; Cf. R. Hamilton, *op.cit.* 243-245, 247-251; V. Dasen, “Naissance et Petite Enfance dans le monde grec” in *ThesCRA* 4, 2011, 3.

110) A. Ch. 306-314; Pr. 507-517.

as entidades invocadas nos feitiços para a sua execução. Três são encantamentos contra ladrões. A mais elaborada, encontrada na ágora e datada do séc. I, amaldiçoa os desconhecidos que assaltaram a casa da dedicante. Outras duas, do séc. II, repetem um formulário similar, podendo indicar que serão exemplos de uma tradição<sup>111</sup>. Por fim, uma tabuinha por datar, dedicada às «Executoras da justiça» (*Praxidikai*), epíteto com o qual as Meras são apeladas num material semelhante em Corinto, dá voz a um negociante que procura vingar-se do rival, cujos esforços deseja amaldiçoar<sup>112</sup>. Além deste conjunto, dispomos de um epitáfio, também por datar, que informa a quem passa, na voz de um pai que enterra o filho, como havia sido depositada uma maldição pelas Meras, possivelmente para impedir eventuais salteadores<sup>113</sup>. O testemunho é particularmente interessante por descrever, com esse aviso, uma prática desse tempo.

Estes documentos implicam expectativa de retribuição justa, com clara motivação pessoal, que não está distante de sentimentos presentes na *Oresteia*, precisamente quando as Meras ou a *Moirai* são invocadas<sup>114</sup>. Ladrões e salteadores de túmulos afrontam o *oikos* e o que lhe pertence – a riqueza, a propriedade, os antepassados, os familiares – e as deusas são chamadas como reacção e garantia do que é devido respeitar. Além disso, tendo em conta que atestam práticas limítrofes da aceitação social, convém sublinhar que as personagens nas peças que apelam a esta função das divindades – as Coéforas, as Erínias e Prometeu – são sempre personagens ressentidas em oposição à ordem vigente – escravas sob Egisto e Clitemnestra, divindades subvertidas por Apolo, deus castigado por Zeus<sup>115</sup>. Estes ritos, nocturnos, depositados em necrópoles, junto de poços, e apelando a divindades infernais, marcam, além do mais, um contraste com a alusão aos ritos nupciais, diurnos, com procissão pública, apelando ao Crónida e à sua mulher. Na dupla alusão às Meras reproduz-se, quanto ao rito, mais uma oposição entre divindades «ctónicas» (e antigas) e a geração olímpica (e mais recente, na tradição teogónica)<sup>116</sup>. A trilogia, ao construir uma paisagem religiosa

111) G. W. Elderkin, “Two Curse Inscriptions”, *Hesperia* 6/3, 1937, 391-392 = *SEG* 30, 326; *DTA* 74; 75. R. Garland, *The Greek Way of Death*. 2ª ed., Ithaca, Cornell Univ. Press, 2001, 6-7; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 147-148. A escolha dos deuses e seus epítetos, tal como a linguagem usada, deixa manifesto que se tratam de dedicantes pouco letrados. J. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, 12-13.

112) *IG* III, 3, 109; J. Gager, *op.cit.* 56. Vide infra pp. 52-53, 220-221.

113) *SEG* 30, 266. Cf. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana, The Univ. of Illinois Press, 1942, 95-115; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 225-237.

114) A. Ag. 1535-1536; *Ch.* 304-314 sq.; *Eu.* 299-340. Cf. E. Fränkel, *Agamemnon*. Vol. 3, Oxford, Clarendon Press, 1950, 726-728; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 126-129; 145; C. Faraone, “Aeschylus' ὕμνος δέσμιος (*Eum.* 306) and Attic judicial curse tablets”, *JHS* 105, 1985, 150-154. Vide ainda H. S. Versnel, “Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers” in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. C. A. Faraone & D. Obbink (eds.), Oxford, Oxford Univ. Press, 64-68, 79-81.

115) A. *Ch.* 22-83; *Eu.* 179-234; 307-396; 720-730; *Pr.* 196-241. Cf. C. Dougherty, *Prometheus*. London, Routledge, 2008, 18-19, 65-73; F. González García, “Mito y Epopeya: la Historia Mítica de Aquiles y la Iliada” in *Los Orígenes de La Mitología Griega*. Loc.cit. 228-229.

116) H. Lloyd-Jones, “Erinyes, Semnai Theai, Eumenides”, 203; M. Valdés Guía & alii, *op.cit.* 107-108. Cf. A. Henrichs, “Namenlosigkeit und Euphemismus”, 166-169. Vide infra pp. 122-125, 170-172.

que indicava à audiência as práticas que ela conhecia<sup>117</sup>, deveria associar apropriadamente às deusas os diferentes aspectos que o seu culto compreendia.

Podemos concluir que a tríade era alvo de culto em Atenas. Na *Oresteia*, Ésquilo insere dois sentidos que reflectem práticas locais: entidades ligadas à manutenção da justiça e como divindades do *oikos*, pelo menos, quanto ao casamento. Contudo, a imagem de inflexibilidade destas figuras, como muitas vezes são caracterizadas, escapa-nos parcialmente perante a religiosidade em reflexo, pois o culto parece ser claramente motivado por indivíduos na procura de persuadirem as Meras, como a qualquer outro deus, para fins particulares. Aliás, na trilogia de Ésquilo, quando a intervenção de Atena procura reconciliar o conflito com ordem de Zeus, não só as divindades «antigas» – entre as quais se contavam as Meras – são submetidas, como as alegadas garantias da *Moira* acabam subvertidas<sup>118</sup>. Podemos sugerir que o entendimento local destas deusas, articulado na paisagem religiosa das peças, não as colocava em causa perante as afrontas, de Apolo e Orestes, por não serem aludidas no texto somente como divindades da *moira*. Contudo, porque não excluía totalmente essa dimensão, não deixam de participar na intriga em torno da ordem divina, da sua garantia e subversão, na medida em que a peça explorava essas questões<sup>119</sup>.

As Meras parecem ter sido alvo de rituais do foro privado e familiar, e é entre as jovens que a pertinência das figuras mostra maior clareza, provavelmente relacionadas com os ritos de iniciação e transição para a maioridade<sup>120</sup>. Sobre a sacerdotisa, inicialmente referida, é difícil relacioná-la com estes actos: depositar *defixiones* é uma acção individual e, esperar-se-á, secreta; enquanto a decisão no negociar dos casamentos, catalisador da ansiedade que tornava pertinente a função das Meras, era feita sobre o altar familiar<sup>121</sup>. Talvez a doação e o assento no teatro remetam para uma importância acrescida no período imperial do culto, ou sinalizem a importância de quem então ocupava o cargo. A presença das deusas no teatro ático, em particular na tragédia, enquanto discurso de exploração religiosa, compreende referentes a um culto conhecido pela audiência e, consequentemente, reflecte as suas particularidades nas intrigas. Reduzir a presença das deusas a noções de «destino», possivelmente com projecções dos nossos critérios e contextos para o definir e valorizar, negará a validade das peças como testemunhos da religiosidade dos Atenienses<sup>122</sup>.

---

117) C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham, Lexington Books, 2003, 232-239.

118) A. Ag. 1535-1536; Ch. 647-651; Eu. 307-396; 720-730; 1044-1047. E. R. Dodds, “Morals and Politics in the *Oresteia*” in *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. Loc.cit. 256-261. Cf. A. Lesky, “Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus”, *JHS* 86, 1966, 80-85.

119) C.-M. Edsmanm, “Divine and Demonic Necessity in the *Oresteia*” in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Loc.cit. 26-29, 32-33; C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*. 242-245.

120) São, aliás, as mulheres que as invocam na *Oresteia* e, regra geral, em grande parte dos exemplos da documentação disponível. Vide infra pp. 219-220.

121) A. L. Curado, *op.cit.* 46. Ademais, se as *Euménides* articulam um *aition* do estabelecimento das divindades epónimas, dificilmente a já mencionada referência às Meras aludiria a uma semelhante dimensão, pois enquanto as primeiras são enquadradas na cidade, estas permanecem «presentes em cada lar». A. Eu. 956-968.

122) Cf. C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*. 15-53.

### 1.1.2 Os sacrifícios dos Praxiérgidas no final do Targélion

Na sequência destas conclusões, foquemos-nos agora nos Praxiérgidas, uma família ateniense que manteria a seu cargo os ritos de limpeza da estátua e do *peplos* de Atena *Polias*, práticas anuais e parte das Plintérias e das Calintérias<sup>123</sup>. Três conhecidos fragmentos de um decreto marmóreo da primeira metade do séc. V a.C. confirmam a tradição, embora a reconstrução das últimas linhas do documento não seja consensual. Este registo começa com a resposta positiva, da parte da bulé, em aceder ao pedido daquele *genos* para incluir na estela um oráculo a seu respeito, ratificando os privilégios, e enumera as condições do seu exercício<sup>124</sup>. É ordenada a colocação do decreto «nas traseiras do antigo templo»<sup>125</sup>, estrutura que tem sido identificada com o que restava do Hecatômpedo na Acrópole, edifício destruído na incursão persa de 480 a.C. e que antecederia o Erecteu como *naos* da antiga estátua de Atena *Polias*<sup>126</sup>. Seguem-se as prescrições orçamentais para os ritos, o referido oráculo e a organização pormenorizada das práticas, dividindo responsabilidades entre a família, o sacerdócio e outros magistrados poliades.

A partir do 25º do Targélion (finais de Maio, inícios de Junho) começavam as Plintérias, e os Praxiérgidas podiam fechar o templo para executarem «ritos secretos» (τὰ ὄργια ἀπόρρητα)<sup>127</sup>, despirem a estátua e cobri-la com um véu antes de procederem à lavagem destes materiais. Ocorria uma procissão no dia 26 que, segundo Sourvinou-Inwood, se dirigia ao mar junto do templo de Atena Escira em Faleros, onde a imagem era lavada nas águas e limpa por jovens chamadas nas fontes de *loutrides* ou *plynterides*, provavelmente da mesma família. No dia seguinte começavam as Calintérias com um retorno nocturno à Acrópole, onde, no dia 28, o *genos* voltava a colocar o *peplos* e as jóias da deusa. Parte desta segunda etapa é referida no mencionado decreto<sup>128</sup>. É possível

123) Plut. *Alc.* 34, 1; Hsch. π 3205.

124) Consideramos, no entanto, não ter conhecimentos de epigrafia suficientes para julgar os méritos destas edições de acordo com o trabalho sobre os materiais, e iremos restringir a nossa análise com base nas informações relevantes que as diferentes variações oferecem. Para o estado desta questão, as três edições mais importantes são de Franciszek Sokolowski (*Sokolowski* 15), de David Lewis (*IG I<sup>3</sup>*, 7) e Noel Robertson, (“The Praxiergidae Decree (IG I<sup>3</sup> 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos”, *GRBS* 44, 2004, 113-114.) Esta última é a mais completa e baseia-se num reajustamento dos fragmentos finais. Vide *ibidem*, 119-120.

125) *IG I<sup>3</sup>*, 7, l. 6: [ὄπι]σθεν τὸ νεὸ τὸ ἀρχ[αίο] (sic).

126) Paus. 1, 26, 6. N. Robertson, “The Praxiergidae Decree (IG I<sup>3</sup> 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos”, 115; B. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le Monde Grec du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, 30; J. Pedley, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005, 188-200; J. Hurwit, *The Acropolis in the Age of Pericles*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004, 64, 76-78, 164-172.

127) Xen. *Hell.* 1, 4, 12.

128) Plut. *Alc.* 34, 1; Xen. *Hell.* 1, 4, 12; *Sokolowski* 3, 15, ls. 10-11; N. Robertson, *loc.cit.* ls. 24-25. A associação do decreto com as Plintérias como momento em que o templo se encerrava e iniciava um período tido como nefasto entre os Atenienses depende da leitura de Lewis que pode entender que aos Praxiérgidas eram entregues as chaves do templo. Plut. *Alc.* 34, 2; *IG I<sup>3</sup>*, 7, ls. 20-23. A relação entre as duas festas é dada pelos registos dos lexicógrafos e aceite pela historiografia actual, visto que o sentido dos seus nomes (limpar e adornar) descrevem exactamente os ritos entendidos. *EM* 487, 14; Phot. *Lexicon*. κ 124. C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 142-143.

Estes dois rituais, pela rarefacção documental, foram sendo bastante discutidos são controversos. A proposta de reconstrução mais completa e recente é de C. Sourvinou-Inwood, terminada postumamente por R. Parker a partir de um manuscrito praticamente finalizado. Esse estudo foi publicado em *Athenian Myths and Festivals*, compreende o

que esta dinâmica estivesse relacionada com as Panateneias quando, no 28º do Hecatombéon (inícios de Agosto), eram entregues novas vestes à deusa, precedendo as festas do ano novo ateniense e executando, por um ritual de purificação e limpeza prévio, um momento em que a divindade saía e voltava à cidade<sup>129</sup>. Ora, o oráculo em causa na inscrição refere o seguinte:

Isto respondeu Apolo: Para os Praxiérvidas será isto melhor: que vistam o *peplos* à deusa e sacrifiquem previamente às Meras, a Zeus *Moiragetēs*, a Geia [...]»<sup>130</sup>.

Estas divindades e os ritos recomendados deviam estar, por isso, enquadrados com as expressões religiosas do final do Targélion. Mas não é certo se o seu sentido dependia dos festivais, ou deve ser lido como práticas dos Praxiérvidas, aos quais o oráculo é dirigido, visto que a indicação dos sacrifícios não está presente nas restantes fontes para as festas<sup>131</sup>. Inclina-mo-nos para a segunda hipótese e, por isso, iniciaremos pelos autores e raciocínios que defendem a primeira.

Dietrich sugere que seriam simplesmente sacrifícios antes das Plintérias, associando o oráculo com a referida inscrição no teatro e um calendário de Maratona, que analisaremos atempadamente, mas ignora o contexto de cada uma destas fontes e não desenvolve, nem conclui, o que seja, além de assinalar a existência concomitante de elementos rituais<sup>132</sup>. Pirenne-Delforge e Pironti, mantendo a tónica no apelo à prosperidade da comunidade, sugerem que as Panateneias explicariam o envolvimento. A hipótese é interessante apesar da relação demonstrada entre as duas festas por Sourvinou-Inwood não enquadrar as prescrições oraculares. Esta última autora prefere enquadrar o conjunto como parte de uma lógica de primordialidade e renovação a que a dinâmica entre os festivais aludiria<sup>133</sup>.

essencial da obra, e reaprecia muitas fontes que tinham sido associadas a outras festividades. Idem, *ibidem*. 136-216. Plut. *Alc.* 34, 1; Xen. *Hell.* 1, 4, 12; Procl. in *Ti.* 1, 15, 29-30; Poll. 8, 141; Hsch. η 68, λ 77, π 3205; Phot. *Lexicon.* κ 124, η 37. Vide ainda R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 162-163, 226, 478-479; P. Brulé, *La Fille d'Athènes*. 105-106; e o conjunto *IG II<sup>2</sup>*, 1060 com 1036 na leitura de S. Lambert & S. Aleshire, "Making the Peplos for Athena. A New Edition of *IG II<sup>2</sup>*, 1060 + *IG II<sup>2</sup>*, 1036", *ZPE* 142, 2003, 70-72.

129) N. Robertson, "The Praxiergidae Decree (*IG I<sup>3</sup>* 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos", 127-132; 145-150; C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 148-149, 197-205, 267-284, 307-311. Cf. J. Larson, *Ancient Greek Cults*. London, Routledge, 2007, 45-47; J. Mikalson, *op.cit.*, 34, 160-164, 199.

130) O texto é consistente ao longo das três edições referidas. Seguimos *Sokolowski* 3, 15, ls. 10-12: [τά]δε ὁ Ἀπόλλων ἔσχερεν ἄ[μεινον] Πραχσιεργίδαις [ἀμ]φιεννύουσιν τὸν πέπλον τ[ὲν] θεὸν καὶ προθύουσιν Μοί]ραις, Διὶ Μοιραγέτει, Γ[εῖ ...]. Sobre os conjuntivos, notar que a inscrição, pelo seu carácter arcaico, regista ου por ὀ. Cf. L. Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions*. Vol. 1, Berlin, De Gruyter, 1980, 350-351.

131) Um decreto de 240 a.C em honra de uma sacerdotisa de Atena *Polias* refere que ela tinha adjudicado «dos seus próprios rendimentos 100 dracmas aos Praxiérvidas para o sacrifício ancestral.» (*IG II<sup>2</sup>*, 776, ls. 18-20: (...) ἐμέρισεν [δὲ καὶ τοῖς Πραξιερ]γίδαις εἰς τ[ῇ]ν θυσίαν τὴν π[άτριον] ἐκ τῶν ἰδίων ἑκατὸν δραχμάς.) Caso se tratasse das práticas mencionadas, significaria que o pedido foi aceite e estava enquadrado no culto ao ponto da família dos Eteobútadas, que controlava o sacerdócio, estar disponível para o financiar. Mas, dado o carácter dos dois festivais, é certo que se teriam realizado mais que uma consagração ao longo dos quatro dias, às quais a dimensão da quantia pode sustentar uma correspondência mais segura do que com práticas prévias ou privadas. Ademais, o financiamento por parte da sacerdotisa para a logística das práticas pode ser lida em N. Robertson, *loc.cit.* l. 19.

132) B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*. 64. Vide infra pp. 42-43.

133) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, "Les Moires entre la naissance et la mort", 104. Celebração na qual, de quatro em quatro anos pelo menos a estátua receberia um novo Peplos. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 64-269; C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 145-148, 263-311.

Pierre Brulé enquadra estes elementos rituais como uma prova da relação da mítica jovem Aglauro com as Plintérias, baseando-se numa leitura não-consensual de uma glosa de Hesíquio, que registaria como os Atenienses tinham Meras como as filhas de Cércops<sup>134</sup>. Porém, se é certo que estas figuras estavam relacionadas com as festas, com os *aitia* que as explicam e com cultos fora da cidade<sup>135</sup>, devemos ter em conta que o suposto parentesco não tem qualquer paralelo, mesmo na Ática, onde nunca as deusas nem as jovens são assim chamadas. Ademais, o vocábulo em questão é *Myrai* (que, sublinhemos, é preterido pelos editores por *Nymphai*) e este aparece apenas como uma variante de *Moirai*, raramente, em regiões na Ásia Menor, fora do nosso espaço geográfico, facto que subverte o próprio argumento de particularidade local que é sugerido<sup>136</sup>. O argumento do autor parece, somente, servir para forçar a inclusão do oráculo na sua proposta sobre os descendentes de Erecteu e os cultos da Acrópole.

Ora, as hipóteses que vimos também não elucidam a motivação conjuntural, explícita no documento, que teria levado os Praxiérvidas a recorrerem a um oráculo e a pedir à bulé que confirmassem, incluíssem e ratificassem os ritos publicamente<sup>137</sup>. Tenhamos em conta o contexto político de uma regulação pública, que estabelecia um enquadramento jurídico para um acto ritual tradicionalmente privilégio de uma família específica, num culto de tal importância para a cidade como Atena *Polias*. Notemos ainda que estas celebrações não eram imunes à competição entre as famílias atenienses quanto ao seu estatuto, pois forçavam a divisão das responsabilidades sacerdotais, durante este curto período anual, com os Eteobútidas. Pelo menos numa ocasião, este *genos* procurou interferir na sua gestão<sup>138</sup> e é possível que outra família, os *Euenoridai*, ambicionasse o privilégio ditado no oráculo<sup>139</sup>.

Sublinhe-se, também, que o documento impede os Praxiérvidas do acesso directo aos recursos do templo, sendo o necessário para os ritos dependente dos tesoureiros da deusa e magistrados ligados às finanças poliades. Para mais, os ritos das Calintérias, que não os sacrifícios prévios, são mediados por uma sacerdotisa e a responsabilidade em suportar o banquete subsequente é de um arconte não especificado<sup>140</sup>. Observamos um *genos* limitado em toda a

134) Hesych. α 611. P. Brulé, *La Fille d'Athènes*. 108.

135) C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 44-50, 94-111, 138-139, 154-162.

136) Por exemplo, na Bitínia *GVI* 443. Aliás, na documentação referente a Atenas as Meras nunca são chamadas por *myrai*. Vide estatística de inscrições poéticas em V. Citti *An Index to the Griechische Vers-Inschriften* (ed. W. Peek, Berlin 1955). 3 vols., Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1995.

137) Sokolowski 3, 15, ls. 3-6. B. Le Guen-Pollet, *op.cit.* 34.

138) Em 240 a.C. pagaram extraordinariamente os custos. Vide supra p. 33 n. 131. C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 263-269.

139) Idem, *ibidem*. 220; S. D. Lambert, "Aglauros, Euenoridai and the Autochthon of Atlantis", *ZPE* 167, 2008, 22-26.

140) Aqui seguimos essencialmente a edição de Robertson, *loc.cit.* ls. 6-9; 15-26. Sobre os magistrados envolvidos estão os *poletas* para a adjudicação de um contrato para a estela; os tesoureiros de Atena, para o financiamento dos ritos; os *colacretas* para a mesma função ou para sustentarem a logística de eventuais sacrifícios que fossem feitos, dependendo da edição (cf. Sokolowski 3, 15, ls. 8-9 & *IG* I<sup>3</sup>, 7, ls. 8-9); e um arconte para o banquete subsequente, talvez o basileu se projectarmos as responsabilidades atribuídas por Aristóteles. A bulé tinha, à data deste documento,



logística por intermediários e, se a bulé decidira a seu favor a inclusão da prática, parece existir a intenção em prevenir a sua gestão directa dos custos. Na nossa opinião, estas regulações mostram uma restrição do papel da família na gestão do templo. Não poderá tal propósito ter originado o pedido à assembleia para reconhecer e garantir um último privilégio (i.e. os ritos das Calintérias), num culto sobre o qual costumavam ter maior controlo? E até que ponto a inclusão pública do oráculo no documento não exprimirá um desejo de apelo a outra autoridade, que não o *dēmos*, para legitimar as responsabilidades da família?<sup>141</sup>

Desejamos sublinhar um contexto adicional. A datação do documento aponta para 460-450 a.C., período em que, após a destruição do templo, ainda não havia sido iniciada a renovação da Acrópole<sup>142</sup>. O que restava da estrutura teria sido destruído e reutilizado na reconstrução, mas o decreto mostra que algum edifício deveria ter existido para conter a imagem da deusa e realizar os ritos. A intenção em renovar o espaço pode ter oferecido uma oportunidade ao equilíbrio de poder emergente, que sucedeu às reformas de Efialtes, para regular as festas anuais, com uma acção zelosa na gestão pública das finanças de um culto tão importante que, no entanto, estava ao cargo de duas famílias. Talvez essa decisão fosse suficiente para que os Praxiérgidas, sentindo-se lesados nos seus privilégios e na subsequente perda de estatuto na comunidade, recorressem como mostra o texto<sup>143</sup>.

É impossível ignorar como a resposta emocional de um *genos*, observando suas responsabilidades tradicionais limitadas pelas instituições políticas emergentes, alude a ansiedades bem presentes na trilogia de Ésquilo, em que o respeito pelas devidas honras é colocado em causa pela inserção difícil numa nova ordem. Como articula Agnus Bowie, «The Orestes Myth in the *Oresteia* suggests a pattern in which one group is deprived of some of its previous power but yet retains a role, and this pattern provides a filter through which the Athenians can look at the recent

---

poderes para controlar as finanças e os gastos da gestão dos templos. Arist. *Ath.* 7, 2-3; 47, 1-2; 57, 2; C. Mossé, *As Instituições Gregas*. Lisboa, Edições 70, 1985, 61-62; J. Gaudemet, *Institutions de L'Antiquité*. Paris, Sirey, 1967, 168-170, 172-173; N. Robertson, "The Praxiërgidae Decree (IG I<sup>3</sup> 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos", 120-122.

141) Vide Idem, *loc.cit.* l. 13: [τὰδε] πατρια Πραχσ[ιεργίδααις ...]; e em relação à prática ritual e sustento do banquete nas ls. 18-19 & 23 repete-se a fórmula: κατὰ τὰ πατρια. Talvez tivesse sido posta em causa uma garantia anterior. Cf. Arist. *Ath.* 21, 6.

142) N. Robertson, "The Praxiërgidae Decree (IG I<sup>3</sup> 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos", 111; J. Pedley, *op.cit.* 192-194. S. Deacy, *Athena*. 93-94, 102-109.

143) Um ponto em que discordamos da leitura de Robertson. N. Robertson, "The Praxiërgidae Decree (IG I<sup>3</sup> 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos", 118, 127. Arist. *Ath.* 25, 1-2. P. J. Rhodes, "The Athenian Revolution" in *CAH* 5, 1992, 69-77; W. Burkert, "Athenian Cults and Festivals", 246-248; M. Hansen, "Attika" in *Inventory*. 633. Sobre o templo antigo: J. Hurwit, *op.cit.* 70-72, 76-78 e cf. 173-174. Se a opinião de Sourvinou-Inwood de que, dada a mitologia associada às figuras de Aglauro e Erecteu, estas festas aludiam ao tema da autoctonia, estiver correcta, parece-nos claro como restrições à participação família teriam um impacto no seu estatuto. A responsabilidade pela execução de ritos que seriam feitos no culto de Atena *Polias* desde o tempo imemorial dos primeiros reis da cidade, facilmente se enquadraria nos discursos ideológicos associados a esse tema. C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 50, 89-111; Cf. D. Leão, "Cidadania, autoctonia e posse de terra na Atenas democrática", *Cadmo* 20, 2010, 452-456; V. T. Rosivach, "Autochtony and the Athenians", *CQ* 37/2, 1987, 302-303.

changes to the political scene and make sense of them.»<sup>144</sup>. Por uma leitura próxima, a estela revelaria o estabelecimento de um consenso possível que reafirmasse o papel na execução ritual, embora limitando o espectro do controlo desta família sobre o culto de Atena *Polias*. A intenção pode, na nossa opinião, explicar o oráculo e os sacrifícios sugeridos: seriam uma inovação, executada antes das Calintérias e das Plintérias pelos Praxiérgidas a título privado, aos deuses olímpicos e divindades da casa, para compensar a falta sentida e sublinhar o seu estatuto associando o rito à rectificação do privilégio<sup>145</sup>. Mais a mais, Delfos e as Meras ofereceriam uma outra, e reforçada, autoridade aos argumentos da família, à luz da *Oresteia*: advém dos Olímpicos e das *archaii theai*<sup>146</sup>.

Sustentamos esta hipótese, em primeiro lugar, lembrando como estamos perante elementos rituais particularmente estranhos à restante dinâmica do culto, razão pela qual também dificilmente se enquadram nas propostas de interpretação das celebrações. Além disso, nomear Meras e *Moiragetēs* pode aludir a uma coerência interna do oráculo. Depois, lemos o verbo usado προθύω (sacrificar antes) como marca de uma distinção dos ritos regulados cujo documento, apesar do estado incompleto, não parece incluir a gestão desses sacrifícios. Se correspondessem aos «ritos secretos» (que cronologicamente ocorreriam antes das Calintérias mencionadas no documento e permitiriam o sentido dado ao verbo), dificilmente teria o *genos* interesse em expô-los publicamente. Outrossim, não existe outra referência que ligue este conjunto de divindades às festividades em causa, e a associação de Atena com a tríade não é comum no culto<sup>147</sup>.

Dispomos, também, de alguns paralelos para fundamentar uma autonomia dos elementos rituais: um culto familiar em Halicarnasso que também depende de um oráculo semelhante; o epíteto *Moiragētes* e a presença de Geia entre as divindades permitem relacionar o conjunto com Delfos, onde provavelmente se teria dirigido inquirição oracular; e, em Maratona, os sacrifícios às Meras, como veremos, ocorriam no mesmo mês o, que pode sugerir um precedente na tradição<sup>148</sup>.

---

144) A. M. Bowie, “Religion and Politics in Aeschylus' *Oresteia*” in *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. Loc.cit. 327.

145) Cf. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 371-373.

146) A. Eu. 1-8; 721-728; 956-968. Cf. C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*. 242-245.

147) Novamente, lembremos que a presença das Meras no mito do seu nascimento pode remeter para uma estrutura repetida para várias entidades. Existe um registo em Rodes mas, parece-nos, a relação das Meras com Atena nesse documento deve ser contextualizada nas peculiaridades da inscrição. Vide infra pp. 90-92, 132-134.

148) W. Burkert, “Athenian Cults and Festivals”, 262-263. Cf. *Sokolowski*, 1, 72, ls. 1-10; a proposta de *Sokolowski*, 3, 15 para a l. 10, em ler [λῶιον καὶ ἄμεινον] resultaria num paralelo exacto com uma expressão de Halicarnasso em *Sokolowski* 1, 72, ls. 10 e 52. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 222. Paus. 10, 24, 4; Plut. *Moralia* 385c; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*. Berkeley, Univ. of California Press, 1978, 244-245. Vide infra pp. 42-43, 82-86, 108-109, 232-234.

Estaremos perante uma inversão de outra ideia da *Oresteia*? Tal como Orestes se apoia inicialmente em Delfos/Apolo para subverter as honras ancestrais das Erínias, também os Praxiérgidas apelariam à mesma autoridade para refutarem as mudanças e defenderem, ironicamente, as suas tradições perante a nova ordem de Atenas? Ou melhor, apelando a Geia, não recorrem à alegada autoridade anterior? Supor-se-ia então a datação deste documento *post* 458/7 a.C, quando foi representada a peça. A. Bowie, “Athens and Delphi in Aeschylus' *Oresteia*” in *Sophocles and the Greek Classical*

Ademais, já sublinhámos que, na Ática, estas deusas parecem ter estado ligadas às jovens e à sua transição para o estatuto de mulher. Nesse sentido interessa notar como nestas festas eram raparigas a limpar e lavar a estátua e o *peplos*, que o culto de Atena *Polias* tinha uma sacerdotisa e eram as chamadas *arrephoroi* e *ergastinai* que produziam as vestes. Não seria impensável que os sacrifícios prévios fossem realizados pelas jovens do *genos*, pelo menos, a uma tríade que lhes respeitasse<sup>149</sup>.

Colocamos assim a hipótese de estes sacrifícios serem um acréscimo conjuntural, particularmente apropriado, da primeira metade do séc. V a.C., dependentes de uma tradição comum, aos ritos que os Praxiérgidas costumavam executar no final do Targélion (finais de Maio inícios de Junho). Esta inovação pode ter sido motivada pelas mudanças nas relações entre a cidade e as famílias durante o período em que o documento é datado, concomitante às reformas de Efialtes, e no qual a *Oresteia* é pela primeira vez representada<sup>150</sup>. A referida motivação tornaria, naturalmente, a continuidade das práticas dependente da vontade e possibilidades da própria família. Certo é que as Calintérias e as Plintérias continuaram a ser celebradas pela família, pelo menos até ao final do séc. II a.C.<sup>151</sup>

### 1.1.3 Afrodite «a mais velha das Meras»

Pausânias conta que, nos jardins epónimos do templo de Afrodite *en kêpois*, sobre a margem direita do rio Ilisso, existia uma herma feminina que representaria a divindade<sup>152</sup>. Até hoje, este espaço está por encontrar<sup>153</sup>. O Periegeta regista ainda que os Atenienses não tinham qualquer narrativa sobre o recinto e a imagem, mas que a herma preservava uma inscrição, indicando que «Afrodite Urânia é a mais velha daquelas que são chamadas de Meras»<sup>154</sup>. Este registo tem sido lido

---

*Tradition*. S. Goodhill & E. Hall (eds.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2009, 211-226. Em relação a Geia, cf. E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 53-67; C. Sourvinou-Inwood, “Myth as History: The Previous Oners of the Delphic Oracle” in *Interpretations of Greek Mythology*. J. Bremmer (ed.), London, Routledge, 225-233.

149) C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 42-43, 147-148, 268-269; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 57-58, 84-89, 132-136.

150) M. Valdés Guía & alii, *op.cit.* 114; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 285. E. R. Dodds, “Morals and Politics in the *Oresteia*”, 249-254, 264; A. M. Bowie, “Religion and Politics in Aeschylus’ *Oresteia*”, 323-328.

151) Plut. *Alc.* 31, 1-34, 2; Xen. *Hell.* 1, 4, 12 (404 a.C. aquando do retorno de Alcibiades de Bizâncio); *IG II<sup>2</sup>*, 776, ls. 18-20 (240 a.C.); 1060; 1036 apud S. B. Aleshire & S.D. Lambert, *op.cit.* 70; C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*. 205-207 (107 a.C.). A continuação destas festas sem o *genos* depende da interpretação das fontes existentes. Idem, *ibidem*. 165-171.

152) Paus. 1, 19, 2. Cf. Corn. *ND.* 16, 23-25. W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 1, Amsterdam, J. C. Gieben, 1998, 126-127. Tratar-se-ia de uma situação rara, embora atestada. E. B. Harrison, *The Athenian Agora* 11, 1965, 138. O movimento do Periegeta em relação ao conhecimento actual do espaço informa-nos da localização: sai da área amuralhada pelo templo de Zeus Olímpico, prosseguindo para um lugar chamado *kynosarges*, antes de se dirigir ao Liceu. O espaço deveria encontrar-se fora das muralhas. Paus. 1, 18, 6-19, 1; 1, 19, 3-4. F. Chamoux, *Description de la Grèce. Livre I, L'Attique*. Paris, Les Belles Lettres, 1992, 190; J. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*. Vol. 2, London, Macmillan, 1898, 191; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 48.

153) Sobre a identificação na cerâmica, vide E. Langlotz, *Aphrodite in den Gärten*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1954, 9-15.

154) Paus. 1, 19, 2: (...) τὸ δὲ ἐπίγραμμα σημαίνει τὴν Οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην. Cf. C. Zizza, *Le iscrizioni nella Periegesi di Pausania. Comento ai testi epigrafici*. Pisa, Edizioni ETS, 2006, 506. Este reparo pode indicar a suspeição do próprio sobre a heterodoxia do registo. E. Langlotz, *op.cit.* 8.

como uma relação genealógica entre as divindades e, nesse contexto, o epíteto *Ourania* aludiria à origem da deusa a partir da castração de Úrano por Crono, tendo em conta que outros testemunhos associam as divindades a essa geração<sup>155</sup>. Tal não implica necessariamente uma origem oriental da tríade, apesar da inserção nos motivos do nascimento de Afrodite e do mito de sucessão do poder divino, principalmente se considerarmos que a maioria dos paralelos propostos para a origem das Meras parecem ser específicos a culturas indo-europeias<sup>156</sup>. Na verdade, é difícil deduzir a origem desta relação e se, por um lado, o nosso estudo não pretende desenvolver comparações com outras culturas antigas, por outro, não podemos igualmente excluir uma simples particularidade local que fora esquecida no séc. II. Em todo o caso, sabemos que o espaço e a imagem devem remontar pelo menos ao séc. V a.C.<sup>157</sup>

A imagem central do *temenos* não era a herma mas uma obra de Alcâmenes, a verdadeira atracção do local, e Luciano, no sétimo capítulo dos *Diálogos das Cortesãs* de Luciano, referindo-se ao culto na herma, expressa uma diferenciação. A mãe da jovem, que deseja casar, aconselha-a a sacrificar «uma cabra branca a [Afrodite] *Pandêmo*, uma vitela à [Afrodite] *Ourania* nos jardins»<sup>158</sup>. Os escólios da obra corroboram o contraste entre os ritos, e a conversa entre as duas desenvolve as incertas promessas do amado ao qual a filha se pretende unir: também a consagração do animal apelaria ao jugo do casamento sobre os noivos. Parece-nos que se trata de sacrifícios prévios à transição para o seu estatuto de mulher, motivados pela ansiedade da jovem na esperança de um casamento que não era seguro, dado que não era por ela mas com o seu *kyrios* que a decisão tomava valor legal. É na diferença entre as expectativas da rapariga e o que legalmente garantia a união que consiste a crítica da mãe: a jovem pode somente pedir um marido às divindades<sup>159</sup>.

155) E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*. Berlin, Walter de Gruyter, 1959, 46; Epimenid. *Vorsokr.* 3 B, 19; Orph. *Fr.* 82 & 176. Vide infra pp. 117-122.

156) M. Cyrino, *Aphrodite*. London, Routledge, 2010, 28-29; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 66; W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 301-305; G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: part I”, 1-27; “The «fate-as-spinner» motif: part II”, 95-109; I. Pérez Miranda & J. R. Carbó García, “Hijas de la noche (II)”, 144-148. Vide infra pp. 260-261.

157) V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 67-70. Devemos, porém, notar o seguinte: encontrar-se-ia numa área limítrofe que, embora parte da cidade, estava fora das muralhas e junto a um curso de água. Parece-nos plausível que tivesse sido erguida como demarcação, embora com a expansão da cidade acabasse incluída no espaço. E os cultos junto ao Ilisso podem ser bastante antigos. R. E. Wycherley, “Pausanias at Athens II. A commentary on book I, Chapters 18-19”, *GRBS* 3/4 1963, 168-170; W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 307-308; W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 1, 121-126; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 49; M. Valdés Guia, “Los Espacios de Afrodita en la Polis Arcaica de Atenas”, *Arys* 5, 2002, 14-15. Sobre possível conjuntura política que remete também para o séc V a.C. vide M. Weber, “Die Kultbilder der Aphrodite Urania der Zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. in Athen/Attika un das Bürgerrechtsgesetz von 451/0 v. Chr.”, *MDAI(A)* 121, 2006, 171-176.

158) Luc. *Dial. Mer.* 7, 1 em trad. de C. Magueijo, *Luciano*. Vol. 1, Coimbra, Imprensa da Univ. De Coimbra, 2012, 59. O autor conhecia os monumentos e é relativamente contemporâneo de Pausânias. Paus. 1, 19, 2; Luc. *Im.* 4-6; *Schol.* 8, 7, 1. Cf. Artemid. 2, 77. E. Langlotz, *op.cit.* 9; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 64-65.

159) Luc. *Schol.* 80, 7, 1. E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2007, 69. «E tu, querida Musário, cuidas que terás sempre dezoito anos, ou que Quéreas manterá os mesmos sentimentos quando ficar rico e sua mãe lhe arranjar um casamento de muitos talentos?» Luc. *DMeretr.* 7, 4 em trad. de C. Magueijo, *op.cit.* 60. Cf. Pl. *Smp.* 180d-182a; Corn. *ND* 24, 46. A. L. Curado, *op.cit.* 40-46; N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, “Tornar-se adulto na Antiguidade Clássica: normas, práticas e representações” in *Jovens Adultos*. A. C. Fonseca (eds.), Coimbra,

Naturalmente, estas preocupações retomam o que foi avançado sobre as Meras como divindades do casamento e, em particular, encontramos contexto adicional para a píxide ática que coloca as Meras com Afrodite e Eros preparando a noiva (figs. 25 e 26). Também é interessante o que sabemos sobre o culto de Afrodite Celeste em Atenas. Existia um outro templo na ágora em que, em 1938, foi encontrada uma outra herma feminina. Segundo o que conta próprio Pausânias sobre o estabelecimento desse recinto, e pelo que foi encontrado nas escavações, a hipótese da figura na ágora corresponder a Afrodite e de os ritos praticados em seu redor implicarem questões em torno dos nascimentos é bastante forte<sup>160</sup>. Acrescente-se também a descoberta de uma inscrição que pertenceria a um dos templos de Afrodite Urânia que indica uma contribuição para o tesouro respectivo aquando dos *proteleia*<sup>161</sup>. Completar-se-ia então a proximidade no domínio de acção entre as divindades que estão associadas no registo dos jardins. A motivação e o grupo social interessado oferecem uma lógica muito próxima: um culto e práticas para o êxito nupcial.

Tendo em conta esta interpretação, julgamos relevante referir o promontório de Colias, onde se encontrava, segundo o Periegeta, um santuário com um conjunto escultórico de Afrodite Colíade, acompanhada de divindades a quem chama de Genetílides ou Colíades<sup>162</sup>. Pausânias, um grego da Ásia Menor, identifica imediatamente uma origem oriental do conjunto e da Urânia<sup>163</sup>. O culto destas deusas era também associado e reservado às mulheres e ligado ao casamento. A *Suda* define-as como divindades próximas de Afrodite e ligadas à geração e nascimento de crianças, enquanto Hesíquio as considera estrangeiras, associadas a Ártemis e com práticas restritas às mulheres<sup>164</sup>. Sabemos ainda que Afrodite Colíade podia ser invocada pelo epíteto de Genetílide, aludindo precisamente a tais funções<sup>165</sup>.

Com o que referimos sobre as Meras e Afrodite Urânia na Ática, levantemos a possibilidade

---

Almedina, 2014, 106-107.

160) Paus. 1, 14, 7. A revelação desta herma do séc II a.C., juntamente com cem cadáveres de recém-nascidos e de oitenta cães, pelo conhecimento da *Periegése* e raridade do motivo escultórico, reservado geralmente a figuras masculinas, convidou a comparações, embora outras figuras possam ser projectadas. A hipótese de uma divindade ligada ao nascimento, à qual a consagração pode indicar purificação por uma série de partos mal sucedidos, numa situação extraordinária com que a comunidade se defrontasse, pode relacioná-la com estas funções. Embora o sacrifício animal não tenha paralelo, salguarde-se o seguinte: o culto nos jardins reflecte situações ordinárias enquanto a situação descoberta pode indicar um momento de crise; e existem hermas femininas que foram identificadas com Afrodite em representações na cerâmica. E. B. Harrison, *The Athenian Agora* 11, 138-139, 167-169; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 15-21, 69-71, 426-428; E. Langlotz, *op.cit.* 19-20.

161) SEG 41, 182; M. Weber, *op.cit.* 171-172. Cf. Poll. 3, 38. V. Pirenne-Delforge, “Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. N. Belayche & alii (eds.), Turnhout, Brepols, 2005, 279-283.

162) Paus. 1, 1, 5; Luc. *Am.* 42; *Pseudol.* 11; *Schol.* 49, 42.

163) Paus. 1, 1, 5; 1, 14, 7; M. Cyrino, *op.cit.* 18-23, 28-29.

164) Luc. *Am.* 42; Alciph. 2, 8, 1-2; Ar. *Th.* 130; Suid. γ 141; Hsch. γ 343; 345; Sch.Ar. *Nu.* 52i. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 76-78. Notemos que a própria etimologia a partir da raiz \*γ(ε)v- aponta para a ideia de geração e nascimento. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck, 1983, 223.

165) Ar. *Lys.* 2; *Nu.* 52; Ar.Sch.D. *Lys.* 2; Ar.Sch. *Nu.* 52f-h; Plut. *Moralia* 370e-d. C. Sourvinou-Inwood, “The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyrii”, *JHS* 94, 1974, 134 n. 67-68; S. Wise, *op.cit.* 29, 36, 45.

de estas figuras corresponderem ao grupo inscrito na herma e, dada a partilha de algumas ou todos os domínios de acção<sup>166</sup>, de que o culto local possa testemunhar um sincretismo ou um empréstimo do nome, transpondo uma relação genealógica prévia. Um documento que poderá atestar o processo é uma dedicação, do séc. IV a.C., e encontrada no Pireu, a um conjunto de divindades relacionadas com o nascimento como Ilitia e Ártemis *Lochia*, incluindo ainda umas Ninfas *Genethliai* e uma certa *Rapso*, entidade que tem sido traduzida por «fiandeira»<sup>167</sup>. Corresponderão às Genetílides? Fará esta *Rapso* parte das Meras, será uma delas ou dessas ninfas? Infelizmente faltam testemunhos que permitam responder a estas questões. No entanto, para alguns autores, a proximidade da raiz, a distinção de Ilitia, o contexto e a imagem aludida pela última figura é suficiente para associar o documento às Meras e ao respectivo culto, embora não seja uma solução consensual<sup>168</sup>.

Contudo, a hipótese de sincretismo oferece uma explicação alternativa para a narrativa que, no tempo do Periegeta, caíra no esquecimento. Além do mais, além da partilha de funções entre divindades, que facilitaria o processo, e sabendo que um sincretismo não é uma simples soma ou empréstimo de características<sup>169</sup>, parece-nos relevante a identificação de elementos do culto com algumas peculiaridades perante o conjunto de dados de que dispomos: o parentesco entre as Meras e Afrodite é bastante raro na literatura, podendo indicar uma heterodoxia local<sup>170</sup>; a nomeação de um conjunto de divindades orientais com uma fórmula marcadamente helénica – Genetílides – e tão programática quanto transparente é, no mínimo, curiosa e pode testemunhar uma lógica de recepção das entidades quanto às suas responsabilidades. A partir de então, terão os Atenienses chamado Meras a deusas cujos domínios de acção no culto eram particularmente próximos? Tê-las-iam substituído em certas festas e outras práticas? Terá sido este o processo para a integração destas divindades na configuração panteónica ateniense?<sup>171</sup>

Parece-nos claro que o culto de Afrodite Celeste em Atenas, com o qual as Meras acabam

166) V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*. 426-427; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 217; F. Graf, *Nordionische Kulte*. 421-422; S. Wise, *op.cit.* 41-42.

167) *JG* II<sup>2</sup>, 4547; G. Giannakis, “The Fate-as-spinner motif: part I”, 8; B. C. Dietrich, “The Spinning Fate in Homer”, 87-88. Pode também ter estado associada a Némesis. A. Magris, *op.cit.* 31-33.

168) S. Eitrem, “Moirá”, 2451; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 106. Não podemos ignorar o contexto em que o material foi encontrado, e que remete também, segundo Parker, para a dimensão próxima das divindades protectoras das crianças. O epíteto *genethilos* aponta também para divindades cujas funções se prendem precisamente com a protecção família, dos casamentos e nascimentos, tornando evidente a proximidade com os campos de acção do culto das Meras e de Afrodite *Ourania* em Atenas. Quanto a *Rapso*, na nossa opinião, somente Cloto, pela sua relativa autonomia entre as Meras e o seu nome corresponder também à Mera que tradicionalmente fia, será uma hipótese plausível de identificação. R. Parker. *Polytheism and Society at Athens*. 430-433; O. Höfer, “Theoi Genethlioi” in *Roscher* 5, 1916-1924, 624-626; C. B. Pistorio, *op.cit.* 45, 69-70. Vide infra pp. 184-190.

169) Cf. A. Motte & V. Pirenne-Delforge, “Du ‘bon usage’ de la notion de syncrétisme”, *Kernos* 4, 1994, 15-18.

170) Voltaremos esta questão aquando das narrativas teogónicas. Vide infra pp. 119-122.

171) Cf. as propostas de S. Eitrem, “Moirá”, 2472 (apenas divindades do casamento); E. Langlotz, *op.cit.* 28 (relacionadas com ninfas); Para Pirenne-Delforge basta a relação com o casamento, perante a descoberta da inscrição mencionada, para explicar a presença e a genealogia. V. Pirenne-Delforge, “Des épicles exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'*Ourania*”, 285-286. Porém, esta autora alterou a posição, tendo antes seguido Brulé e uma controversa leitura de Hesíquio. Idem, *L'Aphrodite grecque*. 70-71. Vide supra p. 34.

por se ver relacionadas, alude a um contexto e uma pertinência social particularmente coerente com as expressões religiosas que a tríade tinha na Ática: uma expressão feminina, privada, ligada à prosperidade da casa e à expectativa de um casamento bem-sucedido, que implicava o nascimento de descendentes legítimos. A hipótese de um sincretismo parece-nos particularmente interessante para solucionar a associação peculiar da inscrição na herma. Afinal, ao substituir os epítetos pela suposta origem – «Afrodite *Ourania* é a mais velha daquelas que são chamadas de *Coliades* [i.e. Afrodite e Genetílides]» – a leitura da herma simplifica-se: dirigir-se-ia a Afrodite e a um particular séquito de divindades estrangeiras que, mais tarde, terão sido identificadas com as Meras.

#### 1.1.4 Fora de Atenas: os *dēmoi*

A documentação disponível sugere três casos que indiciam o culto das Meras em outras comunidades da Ática: no Pireu, em Maratona e em Elêusis. Porém, para estas situações, a menor qualidade e a quantidade das fontes limita consideravelmente as informações e não permite uma reconstrução tão sugestiva como aquela que temos vindo a desenvolver. Outrossim, a rarefacção documental não clarifica satisfatoriamente as relações entre as dinâmicas religiosas do culto das Meras na *asty* e os restantes sistemas locais da Ática, abordagem tida como fundamental para o estudo dos *dēmoi*<sup>172</sup>.

No Pireu, um cipo marmóreo do séc. IV a.C. instrui que se deveriam oferecer às Meras três bolos e mel em três *kēria* (mel ainda em pedaços da colmeia)<sup>173</sup>. Este testemunho indica-nos um espaço consagrado, no qual poderiam ser realizados ritos, e regista quais e como deveriam ser executados. O documento também indica um entendimento diferenciado da tríade, das ninfas *Genethliai* e *Rapso*, entidades presentes na dedicação já mencionada e contemporânea no tempo e no espaço<sup>174</sup>. Aliás, o rito é particularmente relevante porque, ao triplicar as consagrações, revela uma concepção das Meras como grupo de três divindades e não somente uma pluralidade inumerável e, também, atesta oferendas com paralelos em outros cultos de dimensão agrícola<sup>175</sup>.

Este documento, ao indicar, pelo menos, um *temenos*, poderia responder à dúvida a existência de um espaço consagrado para o culto políade sugerido pelos materiais do período romano, mas assumiria uma considerável distância da continuidade temporal. Por outro lado,

---

172) R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 73-78; J. Mikalson, “Religion in the Attic Demes”, *AJPh* 98/4, 1977, 432-435.

173) *Sokolowski* 3, 22.

174) Na nossa opinião, a consequência desta regulação para a leitura de *IG* II<sup>2</sup>, 4547, que referimos acima para a possibilidade de um sincretismo em tomo do séquito de Afrodite Urânia, pode contribuir para a interpretação do culto no Pireu. Dada a concordância temporal dos registos, a diferenciação coeva dos dois conjuntos de divindades pode indicar que, no séc. IV a.C., Meras e Genetílides ainda não seriam associadas junto ao Ilisso. Contudo, *Rapso* mantém-se difícil de interpretar.

175) Cf. E. Kearns, “Ο λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice” in «*Nourrir les dieux?*» *Sacrifice et représentation du divin*. Loc.cit. 96-98. Vide infra pp. 212-215.

poderá ser uma particularidade local. Sokolowski sugere a proveniência do templo de Asclépio no Pireu, associando a existência de alusões à tríade no santuário do Epidauro e lendo um paralelo com prescrições no santuário do porto de Atenas. Nessas regulações, efectivamente, algumas oferendas são tríplexes e outras consistem nos mesmos materiais<sup>176</sup>. Mas não nos parece que essa concomitância de elementos rituais revele necessariamente a proveniência do cipo, principalmente dada a ausência das Meras dessas inscrições, e visto que a regra ritual não se repete: não são oferecidos bolos e *kēria* tríplexes.

Gostaríamos de avançar uma hipótese alternativa. Talvez possamos explicar a necessidade de erguer publicamente as normas com base no contexto da reconstrução da cidade, dado que, durante o séc. V a.C., o espaço é alvo de uma relativa urbanização consequência da escolha do Pireu como porto principal da *polis*<sup>177</sup>. O movimento de novas famílias para essa área pode ter tido impacto na relação com os recintos pré-existentes, da mesma forma que a instalação de estrangeiros potencializará a introdução de cultos. A diluição da população anterior num grupo maior, com a expectativa de preservar tradições locais, pode ter levado à inscrição pública das normas adequadas a o *temenos*, que não seriam evidentes para os recém-chegados. Nesse sentido, parece-nos muito relevante o paralelo, já aludido, destas consagrações com outros cultos de clara dimensão agrícola: pode indicar que os ritos testemunham o uso e ocupação anterior do espaço.

Uma dimensão análoga pode ser defendida com maior certeza para o caso de Maratona. A distância geográfica desta comunidade face à *asty* dificilmente permitiria uma partilha de espaços nos cultos de importância poliade no período romano, pelo que não deve corresponder ao culto relativo à sacerdotisa. Dispomos de um calendário dos sacrificios a realizar pela *Tetrapolis*<sup>178</sup>, datado do início do séc. IV a.C., que não deve ser ignorado. As linhas referentes ao mês Targélion, no que respeita a Maratona entre as comunidades do *dēmos*, fixam os custos para um sacrifício às Meras, na sequência do financiamento da festa local a Deméter *Achaia*. Este consistia em três dracmas para um leitão e um subsídio ao sacerdote (*hierōsynē*) de um óbolo e meio<sup>179</sup>.

Notamos, desde logo, uma concordância temporal com o período em que se realizavam os sacrificios dos Praxiérgidas e a proximidade a uma celebração de uma divindade agrícola que, aliás, costumava ser honrada pela consagração do mesmo animal<sup>180</sup>. Nestas condições, levantemos

---

176) Sokolowski 3, 21-22. Vide infra pp. 57-59.

177) Arist. *Pol.* 1267b. R. E. Wycherley, "Rebuilding in Athens and Attica" in *CAH* 5, 207-208.

178) Maratona, Tricórinto, Oinos e Probalinto. A *Tetrapolis* era vista como um *dēmos* em si. M. Hansen, "Attika" in *Inventory*: 624-625.

179) Sokolowski 3, 20 ls. 27-29 = *SEG* 50, 168. S. Lambert, "The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: A Revised Text", *ZPE* 130, 2000, 43-44; "Another Look at the Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis". Working Paper, apresentado em Janeiro de 2014 na conferência *Feasting and Polis Institutions* em Utrecht. Disponibilizado pelo próprio em <http://cardiff.academia.edu/StephenLambert>. Athens, Maio 2014, 6. [acesso 02/06/2014]

180) S. G. Cole, "Demeter in the Ancient Greek city and the Countryside" in *Oxford Readings in the Greek Religion*.



algumas questões: pode este documento sugerir que a inovação da referida família, nas festas de Atena *Polias* e durante aquele mês, teria por base uma tradição que associasse estas deusas a este momento no calendário? Pode essa tradição indicar uma relação daquele *genos* com Maratona? E poderão estar as Meras associadas a uma festa local de Deméter?

Os Praxiérvidas apelaram para a autoridade oracular, e parece-nos pouco provável que Delfos tivesse conhecimento das particularidades de calendários locais dos *dēmoi*. Isso não significa que reflectisse uma tradição maior. Porém, esta possibilidade só poderá ser demonstrada com a comparação das diferentes calendarizações dos cultos das Meras, que não analisaremos de momento<sup>181</sup>. Quanto a uma relação da família com esta comunidade, as fontes não permitem confirmar ou refutar a hipótese. A relação com Deméter, com paralelos em outros cultos, depende de os subsídios não serem lidos como marcas de separação entre festas, o que nem sempre é possível<sup>182</sup>. Neste caso, as *hierōsynai* divergem, sendo atribuídas três dracmas para a deusa em comparação com um óbolo e meio para a tríade. Talvez correspondam a duas festas, em que as dimensões e importância diferentes determinariam a alocação dos fundos. O documento, que parece ter fixado os valores publicamente após uma reforma de motivações que desconhecemos<sup>183</sup>, subentende, pelo interesse na gestão local, uma noção das necessidades das diferentes festas. Talvez o registo remeta para as reformas de 507/6 a.C e a estruturação dos *dēmoi*, ou representem apenas uma tradição que acabou fixada por essa conjuntura<sup>184</sup>.

Quanto a Elêusis, já mencionámos a doação do séc. II que inclui entre o rol de beneficiários uma sacerdotisa das Meras. Esta presença, como dos restantes atenienses sem responsabilidades pelo culto, leva-nos a questionar qual a relação entre este cargo e os mistérios que justificasse a inclusão nas benesses. Efectivamente, pode existir uma motivação desconhecida e conjuntural, da parte do patrono, ligada à atribuição dos rendimentos extraordinários do eventual *superavit*<sup>185</sup>. Mas não podemos ignorar que Aristófanes, em *Rãs*, no final do episódio da catábase, coloca os iniciados cantando como as Meras os guiavam para um vida melhor após a morte. Ademais, também noutras comunidades, a tríade podia ter estado associada a cultos místéricos<sup>186</sup>.

---

R. Buxton (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2000, 138-139.

181) Vide infra pp. 232-234.

182) S. C. Humphreys, "A Sense of Agency: Religion in the Attic Demes" in *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2004, 172-173. Vide infra pp. 70-79, 140-145.

183) S. Lambert, "The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: A Revised Text", 57, 66, 65-69; "Another Look at the Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis", 13-14; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 62-64; J. Mikalson, "Religion in the Attic Demes", 431.

184) S. C. Humphreys, *op.cit.* 131-135, 176.

185) *IEleusis* 489. K. Clinton, *Eleusis*. 367-368; J. H. Oliver, *op.cit.* 395-399. Cf. V. Pirenne-Delforge, "Greek Priests and 'Cult Statues'. In how far were they unnecessary?" in *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. J. Mylonopoulos (ed.), Brill, Leiden, 2010, 121-125.

186) *Ar. Ra.* 448-459. Vide infra pp. 48-54, 76-79, 103-105.

A distância temporal dificulta uma clara associação. No entanto, parece-nos que o enquadramento destas figuras em contexto iniciático não é descabido numa comunidade em que, como notámos, as jovens sacrificavam aquando da sua entrada na maioridade, pela procura de um casamento bem-sucedido, etapa que implicava um processo de transição. Outrossim, se as deusas estivessem presentes nas Anfidrómias, assumiriam um papel num ritual de aceitação e inscrição na ordem familiar. Ou seja, para aqueles que se faziam iniciar em Elêusis, e para os quais o Além não seria mais do que uma outra etapa, talvez um semelhante raciocínio estivesse presente, expondo as Meras como ajudantes nesse rito de passagem. Afinal, na peça, também Dioniso atravessa um percurso que alude ao processo iniciático, e por aquele encontro com os já iniciados conclui com êxito a sua própria descida<sup>187</sup>.

Contudo, é notória a ausência destas deusas nos restantes testemunhos do culto. Talvez o comediógrafo desejasse colocar em cena figuras que fariam sentido a iniciados e não iniciados simultaneamente, mantendo a construção cômica de fazer Dioniso confrontar-se com os *mystai*, sem permitir acusações de impiedade, ao associar divindades em cujos campos de acção se reconhecessem os auxílios nas transições<sup>188</sup>. A lógica da inclusão seria clara (as deusas guiam os iniciados para a outra vida), e o episódio e poderá aludir precisamente à procissão que partia de Atenas (e que não era secreta) em que era invocado Iaco, epíteto atribuído a Dioniso, o deus com quem se encontram na catábase<sup>189</sup>. Neste contexto parece-nos pertinente a sugestão de Kevin Clinton, de que a ordem dos cargos na doação poderá remeter para a sucessão de certos participantes na própria procissão para Elêusis, durante os Grandes Mistérios, momento em que seriam distribuídas as benesses<sup>190</sup>.

Poderia então a sacerdotisa das Meras ter participado nesta etapa do festival de iniciação? A rarefacção das fontes não nos permite concluir muito mais. Aliás, se é difícil sustentar a associação de *Rãs* com um cargo que só está atestado para o séc. II, sem essa relação, também não é fácil defender porque mereceria a sacerdotisa benefícios extraordinários, sem ter em conta conjunturas que nos escapam, muito embora o período romano trouxesse algumas mudanças, muitas delas arquitectónicas, ao santuário, movidas pelo interesse da elite provincial e imperial. Então, a

---

187) Cf. *SGOst.* 4, 12, 9. M. F. Sousa e Silva, “Um deus em busca de identidade. Dioniso em *Rãs*” in *Ensaio sobre Aristófanes*. Lisboa, Livros Cotovia, 2007, 173-178; M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. Tese de Doutoramento, in *Estudos sobre a Grécia Antiga. Dissertações*. Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra, 2013, 57, 121-125.

188) Parker defende que não existe dimensão cômica na passagem, mas alude à necessidade de uma dupla condição para a transição: além dos rituais, um imperativo moral. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 361. Vide infra pp. 244-248.

189) Corn. *ND* 30, 59. W. Burkert, *Homo Necans*. Berkeley, Univ. of California Press, 1983, 279; *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 547-548; M. F. Sousa e Silva, “Um deus em busca de identidade. Dioniso em *Rãs*”, 178-180.

190) J. H. Oliver, *op.cit.* 386; K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusian Mysteries*. 36.

popularidade de Elêusis cresceu enchendo Atenas aquando dos Grandes Mistérios<sup>191</sup>. A doação discutida até pode ser lida no contexto das reformas de Adriano, envolvendo a assembleia federativa dos Gregos estabelecida em 131-132 (o *Panellēnion*) na gestão do *temenos*. Naturalmente, os sacerdócios, a participação nos ritos e as intenções políticas não se separariam, e o privilégio em causa pode ter a sua origem numa conjuntura resultante dessa dinâmica<sup>192</sup>. Se a existência do cargo devesse à importância, não das divindades, mas da ateniense que recebesse a honra, tal hipótese explicaria também como a um culto privado e ligado à casa fora dado uma maior dimensão. Afinal, também a inscrição no teatro, contemporânea, é um privilégio. Se conhecêssemos a identidade de alguma das mulheres a que respeitam as inscrições, talvez clarificássemos esta questão.

Também é possível colocar a hipótese de a própria sacerdotisa ser eleusina, mas não temos qualquer outro testemunho que o permita sustentar. Tanto a dimensão soteriológica e mistérica, que se faz evidenciar a partir do séc. VI a.C., como o substrato agrícola do culto<sup>193</sup>, podem ser relacionados com lógicas que avançamos para os cultos de Atenas e os seus *dēmoi*. Contudo, se é verdade que as Meras estão expressamente associadas ao mito de Deméter e Perséfone noutros cultos, em Elêusis esse não é o caso. Ao estarem ausentes do *Hino Homérico*, outras divindades ocupam o seu lugar na sequência narrativa, como veremos<sup>194</sup>. Este facto, juntamente com a rarefacção das fontes, condena esta última possibilidade ao domínio do especulativo.

### 1.1.5 Uma particular coerência

Porque se trata da comunidade para a qual temos um conjunto mais consistente de documentação, é possível apresentar uma imagem mais completa do que em outros casos, apesar de permanecerem algumas dúvidas. Porém, parece-nos claro que na Ática as Meras eram tidas como divindades do *oikos* e próximas das mulheres, associadas ao casamento e, em particular, à expectativa das jovens sobre essa etapa. Essa dinâmica explicará a associação ao culto de Afrodite Urânia, que pode ou não implicar um eventual sincretismo local. A família dos Praxiérgidas, por motivos conjunturais, associou-as a sacrifícios prévios às suas funções de lavagem ritual da estátua e do *peplos* de Atena *Polias* nas Calintérias e Plintérias. Um outro aspecto do culto, que pode ter reflexos em práticas mágicas, prende-se com a ideia da garantia da justiça, a título individual. Pode

---

191) Idem, “The Eleusian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C. to A.D. 267” in *ANRW* II, 18/2, 1989, 1500-1513.

192) Idem, *ibidem*. 1516-1523; *The Sacred Officials of the Eleusian Mysteries*. 114-115; L. J. Alderink, “The Eleusian Mysteries in Roman Imperial Times” in *ANRW* II, 18/2, 1989, 1458-1459. Cf. S. Alcock, *Graecia Capta*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, 198-199, 210-212.

193) C. Sourvinou Inwood, “Festival and Mysteries: aspects of the Eleusinian Cult” in *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. M. B. Cosmopoulos (ed.), London, Routledge, 2003, 27-28, 39-41; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford, Clarendon Press, 1974, 14-16.

194) Vide infra pp. 70-79, 140-145.

ainda ser argumentada uma presença em torno dos nascimentos, por uma leitura específica de Apolodoro e tendo em conta que a procura de descendentes legais era uma questão inerente ao casamento, mas falta-nos uma prova definitiva. Todos estes elementos sugerem actos privados que não implicam um culto políade com um espaço consagrado (de que não há registos) ou um cargo sacerdotal, embora este seja atestado para o séc. II<sup>195</sup>.

Fora da *asty* dispomos de registos que nos indicam cultos em Maratona e no Pireu, possivelmente de dimensão agrícola. Em Elêusis, a documentação não permite discernir com clareza o carácter de uma relação com as Meras, embora esta seja indiciada por elas. Possivelmente, pode ter resultado de uma adaptação de um sentido iniciático ligado ao culto em Atenas, ou de uma tradição maior ligada a Deméter e a um contexto agrícola. Contudo, é interessante notar que o espectro de funções no campo de intervenção divina que as divindades recebem em ambiente urbano são algo diferentes das hipóteses que traçámos para os *dēmoi*. O conjunto de registos indica-nos que o culto na Ática deve remontar, pelo menos, ao séc. VI a.C., e que ainda estava presente no séc. II. Uma maior frequência de documentação nos sécs. V e VI a.C. pode sugerir uma consequência das mudanças sociais e políticas deste período com impacte na configuração e gestão políade do religioso que, para os Praxiérgidas, parece-nos uma explicação bastante pertinente.

## 1.2 O templo de Zeus Olímpico em Mégara

Segundo Pausânias, este edifício e o seu recinto, espaços hoje desaparecidos, continham uma estátua cresoelefantina inacabada desde a guerra do Peloponeso<sup>196</sup>. Seria uma obra de Teocosmo, aprendiz de Fídias, somente completa na face, que estava suportada por um corpo de gesso, madeira e latão. Embora não fosse o santuário do Crónida mais importante para a comunidade<sup>197</sup>, o *temenos* não fora abandonado e, no séc. II, preservava no opistódomo os restos dos materiais consagrados e inutilizados para a construção da figura, conservação que nos indica a continuidade de algum interesse na sua manutenção<sup>198</sup>. Como parte do conjunto escultórico, sobre a cabeça de Zeus, encontrar-se-iam pequenas esculturas das Meras e das Horas. Esta associação era conhecida desde o período arcaico, como nos revela a *Teogonia* e um poema lírico anónimo que as

---

195) Sobre a possibilidade de libações «sóbrias» no culto das Meras em Atenas, como defendem Pirenne-Delforge e Henrichs, consideramos que as fontes não o demonstram. Contudo, a pertinência é evidente, e desenvolveremos esta questão no terceiro capítulo. A. Henrichs, “Anonymity and Polarity”, 38 n. 53; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 123-126, 131 n. 94. Vide infra pp. 188-190, 215-217.

196) Paus. 1, 40, 4. Segundo o Periegeta, deveu-se ao descalabro dos orçamentos públicos, com a passagem, em manobras anuais, dos exércitos e das armadas. J. Frazer, *op.cit.* Vol. 2, 524.

197) Não faz parte das duas acrópoles de Mégara, como, por exemplo Zeus «Poeirento» (Kóvιος). Paus. 1, 40, 6. R. P. Legon, “Megaris, Corinthia and Sikionia” in *Inventory*. 464; J. Frazer, *op.cit.* Vol. 2, 526.

198) Seriam verdadeiramente os materiais originais? Sem o interesse da comunidade é difícil explicar a preservação das madeiras. W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 1, 231. Cf. Luc. *JTr*: 8.

associava ao trono do deus<sup>199</sup>. Também dispomos de duas fontes iconográficas que podem revelar alguma proximidade, embora provenientes do período imperial: uma calcedónia e um altar trifacial.

Na jóia está gravado um Crónida sedente, com três figuras na mão, identificadas com as Meras, Horas ou Cárites, desde os trabalhos de catalogação dos materiais do Museu do Hermitage no final do séc. XIX. Esta sugestão foi aceite por Angeli com base nesses esforços<sup>200</sup>. A baixa definição das imagens dessa época (fig. 1) forçou-nos a pedir novas fotografias ao museu (figs. 29 e 30). Com base nestes registos, é possível notar que, primeiro, após a catalogação de 1881, a jóia foi modificada com um encaixe numa estrutura anelar moderna. Contudo, as gravuras originais foram preservadas. Entre os elementos da tríade (fig. 31), duas deusas seguram objectos que podem ser interpretados como um fuso (lado esquerdo) e um contrapeso de lançadeira (lado direito), pelo que a hipótese de uma representação das Meras parece bastante plausível<sup>201</sup>. O altar corresponde à famosa «*Ara Borghese*» do séc. II, cujas faces são preenchidas com os deuses do panteão grego num nível superior e com tríades no nível inferior. Na face das divindades em estudo (fig. 2), estão também Ares, Afrodite, Hermes e Héstia. Os conjuntos correlacionados nas faixas inferiores são as Horas e as Cárites. O altar parece mostrar a tríade entendida como grupo integrante dos Olímpicos.

Estas figurações indicam-nos que a associação da estátua de Mégara não seria uma particularidade local, e que a figura, apesar da incompletude, enquadrava-as na dimensão da ordem de Zeus. A estruturação escultórica deveria remeter para a tradição que articulasse tal hierarquia, seja pela genealogia, seja por outra narrativa. A exegese de Pausânias, o autor que nos informa dos materiais, revela uma leitura muito próxima:

Sobre a cabeça de Zeus estão as Horas e as Meras: é manifesto para todos que o Destino obedece unicamente a ele, e que o deus distribui as estações do ano apropriadamente<sup>202</sup>.

Contudo, até que ponto esta afirmação revelará o sentido do culto? O Periegeta está, indiscutivelmente, mais próximo do que nós, mas não é imparcial nas suas opiniões sobre as crenças dos Gregos e, por vezes, projecta as suas convicções sobre o que observa<sup>203</sup>. A valorização de Zeus, parece-nos, deve ser lida com cuidado. Como vimos para a *Oresteia* e para *Prometeu Agrilhado*, a relação entre Meras e Zeus não expressava necessariamente uma simples sujeição no período clássico, e mesmo que fosse uma leitura comum, não seria certamente a única<sup>204</sup>. Para mais,

199) Hes. *Th.* 901-906; *PMG* 1018a-b. Vide infra pp. 115-117, 223-225.

200) S. Angeli, “Moirai”, 640; AA.VV., *Compte rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'Année 1881*. St.-Petersbourg, Impermerie de l'Academie Imperiale des Sciences, 1883, 118-119.

201) Vide infra pp. 184-187.

202) Paus. 1, 40, 4: ὑπὲρ δὲ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διὸς εἰσιν Ὕραι καὶ Μοῖραι· δῆλα δὲ πᾶσι τὴν πεπωμένην μόνῳ οἱ πείθεσθαι καὶ τὰς ὥρας τὸν θεὸν τοῦτον νέμειν ἐς τὸ δέον.

203) V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*. 259-271. Vide infra pp. 206-209.

204) A. Magris, *op.cit.* 113; J. Bremmer, “The Birth of the Personified Seasons (*Horai*)” in *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2013, 162-163; J. C. Bermejo Barrera, “Zeus, sus

como vimos em Atenas, a articulação das Meras como «divindades do Destino» no culto não é um dado evidente. A presença num conjunto com as Horas, que podem reflectir uma dimensão agrícola, e a existência de casos em que a tríade expressava tais funções, pode sugerir uma dinâmica que Pausânias, embora registe, não a considerou fundamental pela sua formação ou preferência pessoal<sup>205</sup>. Porém, a ausência de mais informações dificulta a demonstração.

O recinto está hoje coberto com edifícios modernos erguidos desde o final do séc. XIX, embora saibamos da existência de um muro, possivelmente parte do *temenos*, que teria alguns decretos públicos, conservados somente nos catálogos epigráficos, embora nenhum se relacione com o culto<sup>206</sup>. Desta categoria de fontes, contudo, chegou-nos uma inscrição, datada dos finais do séc. III a.C. ou inícios do II a.C., que menciona um certo Matróxeno «chefe do ginásio no Olímpieu». Este título permite propor a existência de um tal anexo ao templo de Zeus, como aliás defendem os editores do documento<sup>207</sup>. Se a hipótese estiver correcta, talvez a instituição associada revele o grupo interessado na manutenção do recinto. Mas, novamente, o estado dos materiais não nos permite mais que uma sugestão. Todavia, encontraremos a relação de Zeus e Meras com questões agónicas e desportivas em Olímpia, onde são relevantes para o sentido dos rituais<sup>208</sup>.

Pouco mais podemos avançar sobre este culto. Na verdade, a rarefacção documental e o desaparecimento do recinto, perante a expansão urbana no séc. XX, dificilmente permitirão futuros esclarecimentos. É possível, pela narrativa de Pausânias, propor um intervalo temporal entre o séc. V a.C. e, pelo menos, o séc. II, no qual a comunidade manteve um interesse no seu funcionamento. Possivelmente, no período helenístico, pode ter sido associado a um ginásio ao santuário, hipótese que explicaria a conservação pelo uso contínuo do recinto. Em todo o caso, o elemento mais relevante que podemos retirar das fontes é o conjunto escultórico que atesta uma importante e, como veremos, comum associação da tríade com o Crónida e as Horas.

### 1.3 Deméter, Cora e as Meras em Corinto

Na subida para o Acrocorinto, ao sul da cidade, Pausânias enumera uma série de espaços e templos dedicados a várias divindades<sup>209</sup>. Este conjunto incluía quatro *temenoi* (dois dedicados a Ísis e dois a Serápis), altares a Hélio e três templos, um de *Anankē* e de *Bia*, um da Mãe dos Deuses

---

Mujeres y el Reino de los Cielos” in *Los Orígenes de La Mitología Griega*. Loc.cit. 53-56.

205) W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 341. V. Pirenne-Delfoge, *Retour à la source*. 246. Vide infra pp. 54-57, 71-76, 214-218, 239-241.

206) A. Muller, “Megarika XII-XIV”, *BCH* 108/1, 1970, 256-257; F. Bohringer, “Mégare: tradition mythiques, espace sacré et naissance de la cité”, *AC* 49, 1980, 5-8.

207) *IG* VII, 31. A. Muller, *op.cit.* 259-260.

208) Vide infra pp. 67-70.

209) Paus. 2, 4, 6-7. D. G. Romano, “Urban and Rural Planning in Roman Corinth” in *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. S. J. Friesen & alii (eds.), Harvard, Harvard Univ. Press, 2005, 38.

e um de Hera *Bunaia*. Além destes, o Periegeta refere uma estrutura das Meras com Deméter e Cora, mas o texto levanta algumas questões sobre a sequência dos espaços:

Depois destes, estão erguidos altares a Hélios, e encontra-se um templo de *Anankē* e de *Bia*. Porém, não se costuma entrar neste. Acima está o templo da Mãe dos Deuses, uma estela e um trono. Tanto aquela como o trono são feitos de pedra. Mas o [templo] das Meras e o de Deméter e Cora têm imagens que não estão visíveis<sup>210</sup>.

A identificação dos templos é acompanhada pela intenção do Periegeta em salientar o interior dos edifícios. No primeiro caso, não poderia entrar, no seguinte, observa a estatuária e, no último, sublinha como as imagens não estão acessíveis. Nesse templo, Pausânias não explicita uma proibição geral, como para o da *Anankē* e *Bia*, mas um impedimento pontual. Contudo, não explica ou desenvolve qualquer razão para tal. Fará este silêncio parte da proibição? Em todo o caso, o registo informa-nos de que existia uma associação entre Meras, Deméter e Cora, e indica que partilhariam o mesmo recinto ou que existiria uma proximidade dos espaços consagrados, com estruturas capazes de albergar *agalmata*, em funcionamento no séc. II.

Não existe consenso entre os editores de Pausânias sobre este passo. Será indicado um templo para todo o conjunto ou registado mais que uma estrutura? As escavações na encosta, desde os anos 60, revelaram o santuário de Deméter e Cora que, no período romano, compreenderia três templos, situação que fortaleceu a leitura de edifícios diferentes<sup>211</sup>. Contudo, a organização do complexo durante esse tempo é caracterizada, segundo os arqueólogos, por uma clara quebra com o padrão de ocupação do santuário, antes da destruição da cidade em 146 a.C., que consistia numa série de pequenas salas organizadas em três terraços (mapa 4). Tal mudança levanta, naturalmente, dúvidas sobre a continuidade das práticas indicadas pelos dados arqueológicos e sobre a nossa capacidade de projecção das informações recolhidas entre os diferentes períodos. Ou, se o templo das Meras corresponder a uma inovação imperial, poderá o silêncio do Periegeta reflectir um notado desinteresse por monumentos romanos em prol dos programáticos *panta ta hellenika* que o movem na composição da obra?<sup>212</sup>

No geral, os documentos que referem o santuário são escassos. Um escólio a Píndaro alude aos sacrificios de Medeia a Deméter, em Corinto, e uma entrada de Hesíquio atribui à deusa da cidade o epíteto obscuro de *Epoidikiē*<sup>213</sup>. Em Plutarco e Diodoro, é contada a história da expedição à

---

210) Paus. 2, 4, 7: μετὰ δὲ αὐτὰ Ἡλίου πεποιήνται βωμοί, καὶ Ἀνάγκης καὶ Βίας ἐστὶν ἱερόν· ἐσιέναι δὲ ἐς αὐτὸ οὐ νομίζουσιν. ὑπὲρ τοῦτο Μητρὸς θεῶν ναὸς ἐστὶ καὶ στήλη καὶ θρόνος· λίθων καὶ αὐτὴ καὶ ὁ θρόνος. ὁ δὲ τῶν Μοιρῶν καὶ <ὁ> Δήμηρος καὶ Κόρης οὐ φανερὰ ἔχουσι τὰ ἀγάλματα.

211) N. Bookidis & R. S. Stroud. *Corinth*. Vol. 18/3, 1997, 3-4, 371.

212) Paus. 1, 26, 4. Cf. V. Pirenne-Delforge. *Retour à la Source*. 27-29, 142-148; J. Elsner, “Pausanias: A Greek Pilgrim in the Roman World”, *P&P* 135, 1992, 15.

213) P. Sch. O. 13, 74a; Hsch. ε 5473. Sobre as leituras de *Epoidikiē*, vide N. Bookidis & R. S. Stroud, *op.cit.* 2, 72 n. 23, 411.

Sicília por Timóleo, em 344 a.C., empresa que teria envolvido as sacerdotisas de Deméter e Cora, aquando da preparação da viagem, pois as divindades ter-lhes-iam revelado em incubação que acompanhariam o percurso. Tendo os expedicionários observado durante a noite uma tocha que descera do céu para os guiar à ilha, lembraram-se do sonho e dedicaram em agradecimento a melhor trirreme às duas deusas<sup>214</sup>. Esta narrativa, além de identificar o culto e o seu corpo sacerdotal, sugere práticas místicas, uma vez que os locais relacionam imediatamente a aparição com a imagem iniciática de ritos nocturnos iluminados por tochas. Plutarco comenta ainda que «e daí se levantou uma tocha semelhante às usadas entre as iniciadas (...)»<sup>215</sup>. Mais a mais, trata-se de uma nota sugestiva de que as práticas seriam reservadas às mulheres.

### 1.3.1 O santuário de Deméter e Cora antes de 146 a.C. Mistérios e cerâmica

As escavações revelaram novos dados e, naturalmente, as propostas dos responsáveis pelos trabalhos, Nancy Bookidis e Ronald Stroud, têm moldado o debate acerca do santuário. A larga área do recinto (pelo menos 7000m<sup>2</sup>) foi ocupada, desde o séc. VIII a.C. até à destruição da cidade, com uma estrutura central que pode ter servido de *naos* e uma série de pequenos edifícios erguidos sobre três terraços na encosta, seguindo um padrão regular de três ou quatro divisões. Pensa-se que seriam locais para refeições comuns que incluíam espaço para preparação dos alimentos e lavagem dos participantes. Durante o período de maior utilização do santuário, na passagem do séc. V para o IV a.C., eram usados em simultâneo pelo menos 36 destes refeitórios. No total, foram identificadas 52 estruturas deste tipo<sup>216</sup>.

A hipótese de uma dimensão mística ligada às mulheres, sugerida pelas fontes literárias disponíveis, pode ter apoio na interpretação do local e do espólio encontrado. A história de Timóleo decorre, afinal, no séc. IV. a.C. A conclusão de que as refeições não eram feitas ao ar livre mas no interior das estruturas, em pequenas divisões especializadas, tem reforçado a ideia de consumo ritual num ambiente íntimo e resguardado, restrito a um grupo definido de participantes<sup>217</sup>. Além disso, entre o material existem várias dedicações em terracota de *likna*, cestos com figurações de

---

214) Plut. *Tim.* 8; D.S. 16, 66, 3-5. A versão de Plutarco conta que se teria dedicado a trirreme logo no início da viagem, antes da aparição. O nome que o navio recebe, «As duas deusas» ou «Trirreme sagrada de Deméter e Cora» oferecem outra identificação do culto.

215) Plut. *Tim.* 8, 6: ἐκ δὲ τοῦτου λαμπὰς ἀρθεῖσα ταῖς μυστικαῖς ἐμπερής (...). N. Bookidis & R. S. Stroud, *op.cit.* 2.

216) J. Pedley, *op.cit.* 84-85; N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* 7, 424 & sq.; N. Bookidis & alii, “Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth”, *Hesperia* 68/1, 1999, 3-4, 14-44; N. Bookidis, “The Sanctuaries of Corinth” in *Corinth, The Centenary. 1896-1996*. C. K. Williams & N. Bookidis (eds.), Athens, The American School of Classical Studies at Athens, 2003, 248-252; “Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions” in *Symptotica. A symposium on the Symposion*. O. Murray (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1990, 86; J. Weisman, “Corinth and Rome I: 228 BC - AD 267” in *ANRW* II, 7/1, 1979, 469, 509.

217) N. Bookidis & alii, “Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth”, 49-50; N. Bookidis, “Ritual Dining at Corinth” in *Greek Sanctuaries. New Approaches*. N. Marinatos & R. Hägg (eds.), London, Routledge, 1995, 35-38. Um pequeno teatro encontrado parece ter sido planeado nas dimensões apositadas a tais restrições. N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* 433.



vários bolos, que aparecem regularmente em ambientes místicos, sugerindo que os dedicantes teriam origens humildes ou seriam limitados no acesso a rendimentos para as consagrações<sup>218</sup>. Poderiam ser as *mystikai* de Plutarco? Elizabeth Pemberton, na sua análise da cerâmica arcaica dos sécs. VII-VI a.C., proveniente do local, avança que essas peças reflectiriam refeições femininas no santuário. Defende a autora que os frisos, com figuras dançantes, em procissão, e incluindo somente mulheres (figs. 6-8), revelam um contraste relevante com materiais encontrados noutros sítios coríntios e, consequentemente, um reflexo da dinâmica do culto<sup>219</sup>. Contudo, lembremos, as eventuais restrições podem ter caído em desuso ou sido alteradas após a destruição da cidade.

Se esta hipótese for correcta, o silêncio de Pausânias pode indicar um impedimento do próprio em iniciar-se por ser homem, tendo lhe sido impedido o acesso às estátuas, ou ao eventual leitor, ao qual os segredos do culto não poderiam ser revelados. Tratando-se um culto místico, notemos que o *Periegeta* mostra um particular respeito pelos ritos e imposições de Deméter. Faz-se iniciar e, consequentemente, sublinha como mantém alguns assuntos fora da exposição, apesar de quebrar pontualmente os segredos quando se trata de oferecer indicações úteis a quem deseja participar, ou de notificar excepções que, claramente, o fascinam<sup>220</sup>. Esta ambiguidade, necessária ao sentido expositivo da obra, também sobressai em comentários aos ritos que, embora não sejam explícitos, são identificáveis pelo nosso acesso diacrónico à documentação<sup>221</sup>. No geral, esta escolha não será uma incoerência, mas uma flexibilização de normas ao nível individual que, parafraseando Burkert, é fundamental para relevância social de um fenómeno que se caracteriza por elementos secretos: se estes fossem revelados na totalidade, não seriam um mistério; e caso estivessem

218) J. Pedley, *op.cit.* 86; Nancy Bookidis, “Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions”, 90-91; A. Brumfield, “Cakes in the Liknon: Votives from the sanctuary of Demeter and Kore on the Acrocorinth”, *Hesperia* 66/1, 1997, 147-149; E. Kearns, “Ο λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον”, 100-103.

219) Acrescenta ainda que as divindades presentes, identificadas pela representação sedente com o fuso, aludem a temas apropriados às mulheres e ao *oikos*, e que enquanto as danças femininas são ordenadas, os materiais com homens mostram movimentos caóticos e dionisiacos. E. Pemberton, “Wine, Women and Song: Gender Roles in Corinthian Cult”, *Kernos* 13, 2000, 91-96, 104-106.

220) V. Pirenne-Delforge, *Retour à la Source*. 298-318. A situação é evidente para o culto eleusino, quando informa os leitores de uma atracção popular sem colocar em causa as regras, escondendo-se atrás de um sonho que o impede de revelar informações pontuais. A excepção mais clara ocorre em Licosura, ao descrever um sacrifício heterodoxo. Vide Paus. 1, 14, 3; 1, 37, 4; 1, 38, 7; 8, 10, 2-3. Vide infra pp. 76-79.

221) Daremos três exemplos. Em Féneo, perante a alegação dos locais de que fariam ritos semelhantes a Elêusis, comenta que o sacerdote «bate com os bastões contra deuses subterrâneos por uma história qualquer.» (Paus. 8, 15, 3: (...) ῥάβδοις κατὰ λόγον δὴ τινα τοὺς ὑποχθονίους παίει.) Em Celeas, admitindo o mesmo, discute como seria feita a transmissão dos ritos, apesar de nunca os descrever. Em Megalópolis, uma digressão semelhante parte da identificação de um conjunto de pequenas esculturas no templo de Deméter e Perséfone, questionando as narrativas locais que as associam às filhas de Demofonte. Aludindo a uma tradição que conhecemos do *Hino Homérico a Deméter*, afirma que «aqueles que exaltam o que há de mais divino julgam que elas são Atena, Ártemis junto com Perséfone recolhendo as flores.» (Paus. 8, 31, 2: εἶναι δὲ θυγατέρες τοῦ Δαμοφώντος λέγονται, τοῖς δὲ ἐπανάγουσιν ἐς τὸ θειότερον δοκεῖ σφᾶς Ἀθηνᾶν τε εἶναι καὶ Ἀρτεμὶν τὰ ἄνθη μετὰ τῆς Περσεφόνης συλλεγούσας.) Paus. 1, 14, 1-4; 2, 14, 1-4; 8, 15, 1-3; 8, 31; *H. Cer.* 1-11; 417-428; Eur. *Hel.* 1312-1316; D.S. 5, 3, 4. M. Jost, “Mystery Cults in Arcadia” in *Greek Mysteries*. Loc.cit. 151-152; “Quelques épicleses divines en Arcadie” in *Nommer les Dieux*. Loc.cit. 391-392; W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 1, 159-160. Cf. A. Iriarte, *op.cit.* 59-64.

obstinadamente restritos, estariam destinados à irrelevância<sup>222</sup>. Este princípio permite a leitura do silêncio, mas a validade desta hipótese, sustentada em documentação que remete para um período anterior a 146 a.C, depende da evolução do culto até ao estado em que se encontrava no séc. II.

Em todo o caso, estas fontes não associam directamente as Meras ao culto antes da destruição da cidade. A análise de Denise Kallipolitis-Feytmans, para o mesmo conjunto de cerâmica, proveniente do santuário, propõe uma solução. Sugere esta autora que o culto seria dirigido a todas as divindades referidas por Pausânias, com base na identificação de uma figura, segurando uma roca de fiar, com a *Moir*a ou uma das Meras, possivelmente Cloto, em várias peças<sup>223</sup>. Contudo, esta hipótese não foi bem acolhida. Foi criticada a inclusão destas deusas num período muito anterior à reconstrução romana, quando ainda faltam identificar as restantes estruturas da encosta. Também as dimensões limitadas da amostra, e a diversidade de entidades que podem ser relacionadas com a tecelagem, foram apontados como problemas na construção dos argumentos defendidos pela autora<sup>224</sup>.

Acrescentemos ainda que, no conjunto de materiais em discussão, somente três das seis representações avançadas por Kallipolitis-Feytmans (figs. 4 a 7, e 11) permitem, em nossa opinião, uma clara identificação de divindades, visto que repetem um esquema definido: uma figura sedente num trono, diferenciada das restantes em procissão e dança; legenda estabelecida por uma píxide que representa Demeter com Perséfone ao colo (fig. 6). Nas restantes propostas (figs. 10, 12 e 13) as figuras parecem fazer parte de grupos ofertantes não diferenciados. Também devemos notar que as representações mais antigas destas divindades, embora de origem ateniense, não são identificadas por um utensílio ligado à tecelagem (figs. 14-16, 19-22). Outrossim, as fontes nunca atestam uma *Moir*a personificada como alvo de culto entre os Gregos e, caso fosse uma das Meras corresponderia a um exemplo raro<sup>225</sup>, pelo que nos parece uma proposta difícil de sustentar.

### 1.3.2 O santuário romano. Alterações e continuidades

Os refeitórios parecem ter sido abandonados no séc. I a.C. e, como já referimos, após a reconstrução da cidade, a organização do complexo mudou consideravelmente. No terraço superior, foram erigidos três templos semelhantes e paralelos, orientados com a divisão dos terrenos agrícolas

---

222) W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*. 9 ; *Homo Necans*. 249-253; J. Elsner, *op.cit.* 26. Cf. J. Rüpke, "Individualisation as a concept for historical research" in *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. J. Rüpke (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 13, 17-18.

223) Salvaguardemos o seguinte: esta autora avançou esta solução antes de resultados compreensivos das expedições arqueológicas. D. Kallipolitis-Feytmans, "Démeter, Coré et les Moires sur des Vases corinthiens", *BCH* 94/1, 1970, 45-46, 55-56, 62.

224) D. A. Amyx apud N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* 4-5, 371 n. 124; E. Pemberton, *op.cit.* 91-92, 94, n. 41; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 128-130. Cf. D. Kallipolitis-Feytmans, *op.cit.* 94; G. Giannakis, "The «fate-as-spinner» motif: part I", 11-12; S. Eitrem, "Schicksalmächte", 56-58.

225) No culto, Láquesis parece ser a única Mera com alguma autonomia. Vide infra pp. 58, 62-64, 178-181, 184.

do período flávio, razão pela qual têm sido datados após o terramoto que ocorreu por volta do ano 70. O espaço foi encerrado com um muro e sobre as estruturas prévias foi feita uma escadaria de acesso. Apenas um refeitório foi aproveitado como repositório para tabuinhas de maldições<sup>226</sup>. As alterações deixam clara uma mudança nos ritos: deixaram de ser realizadas as refeições no *temenos*.

Na estrutura aproveitada, uma das *defixiones* encontradas invoca a ajuda das Meras como agentes da justiça para que, juntamente com Hermes, castiguem uma certa Carpime Bábia. As deusas são chamadas pelo epíteto de *Praxidikai* que já encontrámos em Atenas<sup>227</sup>. Sabendo que tais práticas eram por vezes realizadas na proximidade dos santuários ou espaços consagrados às divindades invocadas<sup>228</sup>, este elemento pode sugerir a identificação do terceiro templo como sendo da tríade. Porém, sublinhemos, trata-se de um só caso num conjunto que compreende várias divindades infernais.

Quanto às três estruturas (fig. 4), estas são semelhantes na forma, com alguma preponderância do templo central, ligeiramente maior e alinhado com a entrada. Este preserva ainda grande parte de um mosaico datado da segunda metade do séc. II e inícios do III, um intervalo temporal consentâneo com a visita de Pausânias<sup>229</sup>. A obra inclui representações de dois cestos de onde saem cobras, aludindo ao do tema da *kistē*, que tem paralelo noutros mistérios, como os de Deméter ou os de Dioniso. O mosaico contém uma inscrição que refere uma sacerdotisa de *Neōtera*, deusa que Bookidis e Stroud identificam com Cora<sup>230</sup>. No templo ocidental, fragmentos de um estátua de culto, identificada como sendo Deméter, revelam que as estruturas continham, efectivamente, imagens desse período<sup>231</sup>.

O conjunto destes elementos pode indicar a dimensão mistérica que, sugerindo até alguma continuidade com o que sabemos do período anterior, explicaria o silêncio de Pausânias. Contudo, a ocupação do espaço após 146 não foi consistente e a integração dos colonos terá certamente movido alterações no sistema religioso local, como mostra a própria reestruturação do complexo<sup>232</sup>. Autores como Jorunn Økland chamam a atenção para uma certa «creolização do culto», assente no diálogo

---

226) D. G. Romano, *op.cit.* 55; N. Bookidis, “The Sanctuaries of Corinth”, 256-257; “Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E.” in *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. Loc.cit. 160-162; N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* 277-336, 434-435.

227) Idem, *ibidem*. 286-287, 435; Stroud e Bookidis apud J. Gager, *op.cit.* 37 n. 92.

228) Idem, *ibidem*. 18-21; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 140-141.

229) N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* 337-341, 249-350, 353-361. A datação da obra depende de referências internas, mas o Periegeta é explícito, afirmando que, no momento em que escreve, ter-se-iam passado 217 anos desde a fundação da colónia em 44/45 a.C. Consequentemente, o texto não poderá ter sido composto antes de 173/174 e, por não aludir à morte de Marco Aurélio ou imperadores subsequentes, após 180. Paus. 5, 1, 2. M. H. Rocha Pereira, “Sobre a importância das informações de Pausânias para a História da Língua Grega”, *Humanitas* 17-18, 1965-1966, 180-183; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 891; C. Halbicht, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley, Univ. of California Press, 1985, 9-11.

230) *Corinth* 18, 6, 13-14. N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* 343-344; 362-369.

231) Idem, *ibidem*. 356-357, 362.

232) Paus. 2, 1, 2; 2, 2, 6. J. Weisman, *op.cit.* 461-462, 493-496; N. Bookidis, “Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E.”, 150-152;

entre o panteão romano e grego por parte de uma população mista que, ao longo dos primeiros dois séculos, foi sendo helenizada num programa de reconstrução de uma paisagem religiosa, que implicaria necessariamente identificação entre as divindades. Este autor defende que as entidades veneradas nos templos em estudo variariam de acordo com a preferência e estatuto dos crentes, e que a *Neōtera* pode muito bem corresponder a Néftis, irmã de Ísis, ou a romana Prosérpina. Økland avança, ainda, que o terceiro templo, por identificar, seria dedicado a *Dis Pater*<sup>233</sup>.

Esta hipótese opõe-se às propostas dos arqueólogos que identificam essa estrutura com o *naos* das Meras, que o Periegeta noticiaria. Bookidis sugere ainda que a tríade não só integrava o conjunto com Deméter e Cora, mas que estaria também relacionada com o templo de *Bia* e *Anankē*, por as referidas divindades partilharem um carácter «ctónico» e uma proibição semelhante<sup>234</sup>. Julgamos que esta última sugestão, ao associar com outros templos da encosta, é um pouco forçada, pois exclui a totalidade do registo de Pausânias. Parece-nos que, como mencionámos, o Periegeta mostra uma linha de pensamento clara que distingue as restrições aos santuários.

Na nossa opinião, o silêncio do viajante fica por explicar. Embora a estrutura seja do período romano, ele não a ignora completamente. Se, por um lado, a proibição pontual parece ter conotações iniciáticas num culto carregado de elementos indicativos de mistérios, devemos, contudo, notar que ainda não foi identificado um espaço claramente dedicado às Meras, e que todos os argumentos dependem da projecção da notícia de Pausânias. No séc. II., houve um culto das Meras em Corinto, com um templo na encosta norte do Acrocorinto, com estatuária que não estava disponível a todos e, de alguma forma, relacionado com o de Deméter e Perséfone. O que este autor deixa passar é uma associação entre as divindades, os seus santuários e uma regra comum, padrão que se repete noutros cultos<sup>235</sup>.

#### 1.4 Sícion. Euménides e Meras

Após descrever o planalto onde a Sícion helenística e romana se situava, Pausânias, iniciava um percurso para Titane, escolhendo uma estrada indirecta e pouco prática que seguia para Flíon (mapa 5). Esta acompanhava o Asopo pela sua área de aluvião e continuava por um vale que impedia a passagem a carros e carroças puxadas por animais. Não fora a utilidade que levava o Periegeta ao percurso, mas o interesse pelos cultos agrícolas da comunidade que aí se situavam,

---

233) J. Økland, “Ceres, Κόρη, and Cultural Complexity: Divine Personality Definitions and Human Worshippers in Roman Corinth” in *Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society*. S. J. Friesen & alii. (eds.), Leiden, Brill, 199-220, 227-229. De facto, os santuários na encosta do Acrocorinto revelam essa dinâmica, misturando com as entidades gregas, personificações e deuses egípcios. Paus. 2, 4, 6-7. S. Alcock, *op.cit.* 180-181.

234) N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* 337-337, 370-371, 437; N. Bookidis, “Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E.”, 147-149.

235) Vide supra pp. 42-45 & infra pp. 70-79, 244-245.

Deméter, Cora e Dioniso<sup>236</sup>. A cerca de 4 km, o autor oferece uma curta descrição dos ritos às Euménides e Meras:

Ao avançar, parece-me, vinte estádios e, então, atravessar o Asopo à esquerda, há uma clareira de azinheiras e um templo dedicado às deusas que os Atenienses chamam de Veneráveis e os Siciónios de Euménides<sup>237</sup>. Celebram uma festa anual, que dura um dia, na qual sacrificam ovelhas prenhes, e é costume fazerem libações de mel e leite e, em vez de dedicarem grinaldas, oferecem flores. Executam coisas semelhantes no altar das Meras. Mas este está ao ar livre na clareira<sup>238</sup>.

Um outro testemunho deste culto pode ser lido na *Tebaida* de Estácio que, ao descrever Sición, refere o Helisson, o rio do vale ao norte do mesmo planalto, no qual as Euménides se banhariam com as suas serpentes<sup>239</sup>. Parece-nos possível que seja uma referência ao mesmo local, revelando o autor um conhecimento menos exacto da região. A proximidade dos cursos de água é suspeita, mas também a imagem usada alude a uma fórmula iconográfica bem conhecida. Aliás, um conjunto de baixos relevos votivos da vizinha Argólide, que tem sido relacionado com as informações de Pausânias, mostra as Euménides segurando precisamente tais répteis e, como nas dedicações rituais, flores<sup>240</sup>.

O Periegeta faz duas considerações em relação às Meras. As práticas que lhes dizem respeito são executadas sobre um altar no mesmo recinto e consistem numa repetição dos mesmos elementos (*eoikota drōsin*)<sup>241</sup>. Parece-nos que esta expressão indica que, durante a mesma festa anual, seriam repetidos os sacrifícios e libações às Meras e Euménides, e não que fossem executadas consagrações em festas diferentes, mesmo que temporalmente próximas e realizadas na mesma clareira. A única diferenciação evidente respeita às práticas: enquanto umas são feitas no *naos* outras são realizadas ao ar livre. Por outro lado, se esta notícia pode sugerir que as Meras não tinham um templo exclusivamente dedicado a elas, a repetição das acções no mesmo lugar, variando apenas na variável dentro ou fora do templo, não indica necessariamente uma

---

236) Paus. 2, 11, 3. Y. Lolos, “Greek Roads. A Commentary on the Ancient Terms”, *Glotta* 79, 2003, 140-141 e n. 12; Idem, “The Sanctuary of Titane and the City of Sikyon”, *ABSA* 100, 2005, 292-295. O relato é bastante preciso, apesar de assente em estimativas, e coerente para os diferentes comprimentos das medidas (cerca de 12-11 km no total). A localização em zona de aluvião é clara. W. K. Pritchett, *Pausânias Periegetes*. Vol. 2, 20-23; Idem, “Ancient Greek Roads, *Studies in Ancient Greek Topography*. Vol 3. Berkeley, Univ. of California Press, 1980, 153 n. 17; W. Hutton, *Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005, 103. Cf. “Plate 58. Peloponnesus”, *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*. D-2.

237) A proximidade entre as divindades e a associação com Atenas pode sugerir a percepção de uma semelhança nos ritos, como sugerem algumas tragédias e respectivos escólios. A. *Eu.* 105-109; *Sch. A.* 70; S. *OC* 41-43, 465-482; *Sch. OC* 228, 489; Apollod. *FGrH* 244, fr. 101. Vide infra pp. 188-190.

238) Paus. 2, 11, 4: σταδίους <δὲ> προελθοῦσιν ἐμοὶ δοκεῖν εἴκοσι καὶ ἐν ἀριστερᾷ διαβᾶσι τὸν Ἀσωπόν, ἔστιν ἄλσος πρίνων καὶ ναὸς θεῶν ἃς Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Σικυνῶνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσι· κατὰ δὲ ἔτος ἕκαστον ἑορτὴν ἡμέρᾳ μιᾷ σφισιν ἄγουσι θύοντες πρόβρατα ἐγκύμονα, μελικράτῳ δὲ σπονδῇ καὶ ἄνθεσιν ἀντὶ στεφάνων χρῆσθαι νομίζουσιν. εὐκότα δὲ καὶ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῶν Μοιρῶν δρῶσιν· ὁ δὲ σφισιν ἐν ὑπαίθρῳ τοῦ ἄλσους ἔστιν.

239) Stat. *Theb.* 4, 50-58; Paus. 2, 12, 2. R. P. Legon, “Megaris, Corinthia and Sikionia” in *Inventory*. 469.

240) Estão identificadas por inscrições. uma relação já sugerida por T. H. Price. H. Sarian, “Erinyes” in *LIMC* 3/1, 1986, 839-840, 842; J. Frazer, *op.cit.* Vol. 3, 69; W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 2, 233-234; T. H. Price, “Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought”, *JHS* 91, 1971, 57-58.

241) V. Pirenne-Delforge, *Retour à la Source*. 117-124.

marginalidade da tríade, mas uma oposição na estrutura do rito. Ademais, as escolhas pessoais do Periegeta, que tende a desvalorizar as Meras, como veremos, podem tê-lo levado a dissociar as divindades do edifício por uma percepção errónea de assimetria do espaço, ao observar os ritos<sup>242</sup>.

Foquemo-nos agora no que sabemos acerca dos elementos rituais. A escolha da já mencionada estrada para tais lugares pode ter correspondido ao percurso de procissões que partiam do planalto em direcção a esses espaços limítrofes, em área de aluvião, e aos respectivos santuários (mapa 5), que Pausânias teria acompanhado, dado que presencia os ritos. A relação das divindades com o uso provável do espaço sugere que a dinâmica subjacente a estas práticas seria essencialmente agrícola<sup>243</sup>. Para mais, assinalemos como o tipo de libações executadas compreendem materiais que não dependem da agricultura (mel e leite), apresentando um paralelo com outros cultos de tal carácter<sup>244</sup>. A diferença na execução dos ritos, primeiro no *naos* e depois a céu aberto, mostra um movimento para fora de um espaço obscuro e para a superfície, aludindo, de certo modo, ao completar do ciclo da vegetação.

Por fim, o sacrifício de um animal prenhe deve ser fundamental no esquema ritual. Já Aneu Cornuto, na sua *Síntese de Teologia dos Gregos*, associava este tipo de práticas a Deméter, à fecundidade e fertilidade, interpretação que tem sido seguida pelos autores modernos, embora seja uma categoria pouco atestada e estudada<sup>245</sup>. Na verdade, apesar de esta leitura ser vista como uma solução que ignora a complexidade subjacente à escolha, é difícil ultrapassá-la. Bremmer sublinhou a importância do ritual enquanto negação do sacrifício regular, sugerindo que seria essa a lógica que permitiria usar as práticas em contextos não agrícolas, nomeadamente com Hera, Ártemis e Atenas Escira, mas foi bastante contestado<sup>246</sup>. Certo é que estes animais eram sempre consagrados a deusas, algo que, para Stella Georgoudi, será, juntamente com as consagrações de flores que aludiriam ao episódio do rapto de Cora, a chave para a compreensão destes ritos: a renovação agrícola complementar a dimensão humana entre a chegada da primavera e a chegada à idade reprodutiva do matrimónio, explicando assim as práticas em contextos iniciáticos com divindades que nem sempre apresentam funções no ciclo da vegetação<sup>247</sup>.

Julgamos a hipótese desta autora particularmente interessante, pois associa a dimensão agrícola, em Sícion aludida, com papéis a que, no contexto ático, as Meras eram associadas:

---

242) Idem, “Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias”, *ARG* 10, 2008, 156. Vide infra pp. 206-209.

243) S. G. Cole, *op.cit.* 134-135.

244) Vide infra pp. 71-76, 214-218.

245) Corn. *ND* 28, 54-55. S. Georgoudi, “Divinitè greche e vittime animali. Demetra, Kore, Hera e i sacrificio di femmine gravide” in *Filosofi e Animali nel Mondo Antico*. S. Castiglione & G. Lanata (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 1994, 174-175; J. Bremmer, “The Sacrifice of Pregnant Animals” in *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*. R. Hägg & R. Alroth (eds.), Svenska Institutet i Athen, Sävedalen, 2005, 155-156.

246) Idem, *ibidem*. 157-165.

247) Idem, *ibidem*. 156. S. Georgoudi, *op.cit.* 176-185.

casamento e iniciação das jovens. Porém, as fontes não permitem atestar práticas que projectem tais registos em Sícion. A notícia de Pausânias remete certamente para uma festa poliade enquadrada no calendário litúrgico que sublinha a importância da renovação agrícola para a comunidade<sup>248</sup>. A lógica das práticas, e as consagrações florais, indica-nos que esta celebração deveria ser realizada algures durante Primavera. A passagem do Periegeta sugere, ainda, que o culto estava activo no séc. II. Se os baixos-relevos da Argólide puderem ser associados a este sistema, oferecem um intervalo temporal ao fenómeno, podendo remontar ao séc VI a.C., se tivermos em conta os relevos votivos, ou somente ao séc. I, data coeva à referência de Estácio<sup>249</sup>.

### 1.5 Hinos e nascimentos em Epidauro

A associação das Meras ao culto de Asclépio em Epidauro é atestada por um conjunto de registos epigráficos ligados ao santuário. O documento mais antigo é uma dedicação, datada da passagem do séc. IV para o III a.C, de Ísilo, um legislador e poeta local, em relação ao qual este material compreende o único testemunho da sua obra<sup>250</sup>. O documento tem uma dimensão claramente autobiográfica e programática, narrando uma reforma da procissão poliade feita em honra do deus, um péan que conta o nascimento do filho de Apolo, e uma história que exemplifica os seus poderes. Estes elementos, e uma curta introdução, expressam um manifesto espírito político favorável à aristocracia, presente no rito regulado e nas narrativas apresentadas<sup>251</sup>.

Ora, se o autor leva a Asclépio a legitimar as propostas dos partidários a que dá voz, também o torna autóctone, filho de uma local, e associa o *temenos* ao culto de Apolo Maleatas, a divindade mais antiga do recinto. Este ajustamento das narrativas deve ser compreendido no contexto da popularidade crescente do culto de Asclépio e na sequência do programa de embelezamento e projecção de um santuário pan-helénico em Epidauro, em competição com alternativas na Messénia, Arcádia e Tessália. A dimensão propagandística procurava pela inovação no mito defender a autoridade do culto e da relação especial entre divindade e comunidade<sup>252</sup>. No péan, as

248) V. Pirenne-Delforge & Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort: de la representation au culte”, 104-106; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 131-132.

249) H. Sarian, “Erinyes”, 839; M. Citroni & alli, *Literatura de Roma Antiga*. Lisboa, FCG, 2006, 862-864.

250) *IG IV<sup>2</sup>*, 1, 128 = *Isyll. Coll. Alex.* 132-136. A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 796; L. Käppel, “Isyllus” in *NPW* 6, 2005, 992.

251) O motivo da consagração é o agradecimento pela aceitação das reformas pelo *dēmos* que, para o autor, deve escolher uma constituição aristocrática que o fortaleça pela *andragathia* (*IG IV<sup>2</sup>*, 1, 128, ls. 3-9) e que, no executar dos ritos, escolha a participação somente dos melhores, «aqueles que sob seus peitos têm a *aretē* que protege a cidade, e o respeito» (l. 16: οἷς πολιοῦχος ὑπὸ στέρνοις ἀρετὰ τε καὶ αἰδώς). Ademais, o cortejo não pedirá somente *eunomia*, paz e prosperidade, mas também a observância da *kalokagathia* entre os habitantes (ls. 21-25). Cf. Plu. *Moralia* 291d-e. A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. Basel, Schwabe et co. Verlag, 2003, 57-60, 88-95; A. Burford, *The Greek Temple Builders at Epidauros. A social and economic study of building in the Asklepieian sanctuary, during the fourth and early third centuries B.C.* Liverpool, Liverpool Univ. Press, 1969, 13-18, 29-31; E. Edelstein & L. Edelstein, *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*. Vol. 2, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1945, 196.

252) Idem, *ibidem*. 67-72, 80-81, 103, 120-122, 201; A. Kolde, “Les épicleses de Asclépios dans l'inscription d'Isyllos d'Épidaure: Implications Politiques” in *Nommer Les Dieux*. Loc.cit. 544-549; *Politique et Religion chez Isyllos*

Meras são introduzidas como parteiras do nascimento do deus no santuário, ignorando a tradição que narrava a fúria de um Apolo que destrói Corónis (a quem Ísilo chama Egle) e salva das cinzas o recém-nascido<sup>253</sup>:

Eu te venero. Egle deu à luz no recinto perfumado,  
o Filho de Zeus libertou-a das dores de parto, com as Meras e Láquesis, a nobre parteira<sup>254</sup>.

É impossível saber se a escolha destas divindades dava voz a uma tradição local ou se era somente uma inovação, mas é certo que a versão de Ísilo foi aceite<sup>255</sup>, e os documentos restantes indicam que, de alguma forma, as Meras foram envolvidas no culto do santuário. As inscrições que alegavam curas milagrosas relatavam, também, resoluções extraordinárias de gravidezes fora do comum. O estabelecimento de um espaço dedicado a esses procedimentos, nos limites do recinto que, evidentemente, não podia ser contaminado com a sujidade ritual que os actos implicavam, mostra que o local era procurado para esse fim<sup>256</sup>. Nesse contexto, a descoberta de um voto datado do séc. IV, feito por um casal, dedicado a Asclépio, Apolo e Láquesis, revela uma clara concordância com a dinâmica enunciada, visto que esta Mera é, precisamente, realçada como a parteira da narrativa<sup>257</sup>. Além disso, a consagração no recinto, por parte de um sacerdote, de um altar às Meras, e a presença desta tríade em hinos políades mais tardios, nos quais faziam já parte das divindades que protegiam o santuário e favoreciam a prosperidade da comunidade, são indicadores da associação ao culto, pelo menos no período romano, no qual os documentos são datados<sup>258</sup>.

Parece-nos possível que a inovação de Ísilo, com a crescente popularidade do santuário e da mitologia que o legitimava, promovesse a associação das Meras, em particular de Láquesis, nas práticas procuradas. É possível que o péan do legislador fosse cantando na procissão políade que regula<sup>259</sup>. O altar poderia ter existido em correlação com a exclusão dos nascimentos do recinto, permitindo um lugar para sacrifícios, prévios ou em agradecimento, e garantindo uma ligação ritual com o espaço onde, afinal, o próprio deus teria nascido. Por outro lado, o poeta pode ter procurado incluir uma tradição local, hipótese que explicaria a escolha de Láquesis em detrimento de Ilitia.

*d'Épidaure*. 253-256. Melos, um local e fundador do culto epónimo de Apolo, é associado à genealogia de Asclépio (*IG* IV<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 32-38, 40-44); e a narrativa é tida como uma tradição local (l. 39). A. Burford, *op.cit.* 41-52, 74-75; E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 99-101.

253) P. P. 3, 9; Apollod. 3, 118-119; Hyg. *F.* 202. E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 24-38, 72; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. 310-318.

254) *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 48-50: Σέβομαι σε· ἐν δὲ θυώδει τεμένει τέκετό νιν Αἴγλα,/ γονίμην δ' ἔλυσεν ὠδῖνα Διὸς παῖς μετὰ Μοιρᾶν Λάχεσις τε μαῖα ἀγανά.

255) Paus. 2, 26, 3-5. Por outro lado, a autonomia de Láquesis pode seguir o precedente de Píndaro, sobre o nascimento de Apolo. P. *Fr.* 52m Mähler, 5-17. Vide *infra* pp. 136-139.

256) *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 121, ls. 3-22; Paus. 2, 27, 1; 2, 27, 6. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 25-31, 250-254; N. Demand, *op.cit.* 91-94; S. Wise, *op.cit.* 25-26, 61-62, 76-80.

257) *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 199.

258) *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 540; *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 129 = *PMG* 937; *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 133 = *SEG* 36, 350. Cf. *SEG* 47, 341a & 342b.

259) P. Sineux, "Le péan d'Isyllos: forme et finalités d'un chant religieux dans le culte d'Asklepios à épidaure", *Kernos* 12, 1999, 154-158.



Uma dedicação dos sécs. IV-III a.C., encontrada no monte Cinortio ao norte do santuário, e endereçada a Zeus *Moiragetēs*, é o único documento que pode suportar essa leitura, assumindo que está relacionado com o recinto<sup>260</sup>. Este epíteto era associado a Zeus pelos Praxiérgidas em Atenas e, como veremos, em Delfos, onde uma relação com Apolo e com êxito no nascimento também pode ser avançada<sup>261</sup>. Mas pouco mais pode ser desenvolvido sobre esta última dedicação, que se limita a nomear a divindade.

Assim, parece-nos razoável propor que as Meras tenham feito parte do culto de Asclépio no Epidauro, enquadradas na procura do favor do deus para um parto com êxito. Afinal, as inscrições de curas miraculosas registam que as mulheres inquiriam o filho de Apolo e consideravam sofrer de gravidezes particularmente difíceis<sup>262</sup>. Outrossim, o péan de Ísilo, na sequência da nova projecção do complexo, dera aos Gregos uma nova razão para recorrer ao espaço: o próprio deus ali nascera pelas mãos das Meras. Se esta interpretação estiver correcta, a prática de sacrifícios e os votos, de que o período romano deixou exemplos, podem remontar aos inícios do séc. III ou finais do IV a.C.

### 1.6 As Témides de Trezena

Weizsäcker, na entrada do *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, já referida na introdução, levantou uma hipótese ignorada nos estudos subsequentes sobre a tríade em estudo. Pausânias, ao passar por Trezena, refere um altar junto ao templo de Ártemis consagrado a umas certas Témides, divindades que não aparecem novamente na documentação e são traduzidas geralmente por «leis»<sup>263</sup>. Ora, para o autor, o conjunto poderia corresponder às Meras, aludindo à tradição de que descenderiam de Témis e de Zeus<sup>264</sup>. Esta sugestão contrasta com as propostas que procuram explicar estas entidades como uma pluralização de Témis ela mesma, quer pela possível antiguidade do culto, quer pela maleabilidade das personificações na religião grega<sup>265</sup>. Contudo, o raciocínio de Weizsäcker pode ser sustentado por um documento que o autor não levava em consideração: uma síntese de Eustáquio, no seu

---

260) *SEG* 11, 437.

261) Vide supra pp. 32-37 & infra pp. 76-79, 82-86.

262) N. Demand, *op.cit.* 91-94.

263) Por paralelo com *themistes*, embora os seus significados indiquem o objecto resultante da observância e materialização de uma forma de *themis*. Assim, podem ser vistas como leis, mas também como qualquer expressão que remeta para essa ideia de ordem superior como, por exemplo, os oráculos. Cf. J. Rudhardt, *Témis et les Hôrai*. 29-34.

264) Paus. 2, 31, 5; Hes. *Th.* 901-906. P. Weizsäcker, “Moirai”, 3091; F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum” in *Namenforschung, Name Studies, Les nomes propres*. E. Eichler, G. Hilty & H. Löffler (eds.), Berlin, Walter de Gruyter, 1996, 1824. Rudhardt lê no texto um culto a Témis somente, associado de alguma forma à figura de Hipólito. J. Rudhardt, *Témis et les Hôrai*. 53.

265) A. H. Shapiro, *Personification of Abstract Concepts in Greek Art and Literature to the End of the Fifth Century B.C.* Princeton, Princeton Univ., 1977, 100; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 51-52. Emma Stafford avança ainda um paralelo com uma dedicação em Rodas (*NSERod.* 170, 21), que juntaria um Zeus *Agoraios*, Hermes e as Témides. Pela repetição deste epíteto no templo do Crónida em Tebas, junto ao de Témis e das Meras, seria uma recorrência relevante. Contudo, tanto quanto nos foi possível consultar no documento pela base de dados *Searchable Greek Inscriptions*, somente é referida Témis, pelo que nos parece ser uma proposta de edição da autora. Vide infra pp. 79-82.

comentário à *Odisseia*, de um poema perdido sobre Tirésias, da autoria de um Sótrato<sup>266</sup>.

Contava-se que o altar em Trezena teria sido estabelecido por Piteu, filho de Pélops, herói e fundador da cidade, o que indica uma pertença ao panteão ou mitologia local<sup>267</sup>. O poema de Sótrato faz as Meras intervirem na intriga, precisamente quando Tirésias visita a comunidade. Pode o episódio corresponder a uma narrativa local ou aludir a um culto? O resumo de Eustáquio, que deve corresponder à estrutura geral do poema, articulava uma série de percalços que o profeta teria sofrido nas mãos de diferentes divindades, incluindo o conhecido episódio de Hera e Zeus<sup>268</sup>, e que tinham por consequência uma mudança recorrente entre sexos, numa viagem que começa no Peloponeso e termina em Creta.

Assim, este poema pode ter reunido variantes locais, pois articula referentes geográficos (em Argos, por exemplo, Tirésias é transformado num homem feio por Hera, após se rir dela no templo), e os episódios mitológicos apresentam diferenças das versões mais famosas (a querela sobre qual deusa seria a mais bela é decidida por Tirésias, e não Páris, entre Afrodite e as Cárites, e não com Atena e Hera)<sup>269</sup>. Tebas, cidade a que Tirésias é associado, nunca é mencionada, mas a mulher do Crónida está sempre presente, algo que pode sustentar a associação à Argólide. Precisamente após o castigo em Argos, é narrado o episódio de Trezena:

Mas foi alvo da pena de Zeus e foi de novo metamorfoseado numa mulher mais velha, e partiu para Trezena, onde Glíffio, um nativo, enamorou-se dela e, enquanto ela se lavava, observou-a. Ele agarrou-a, embora ela, superior na força, vencesse o rapaz. Ora Posídon, de quem Glíffio era descendente, remeteu o assunto para as Meras que decidiram o seguinte: transformá-la de novo em Tirésias e retirar-lhe as capacidades divinatórias<sup>270</sup>.

A presença da tríade na intriga não deve ser uma escolha aleatória do autor. Trezena era consagrada a Posídon, o deus mais importante da comunidade, que o venerava com o epíteto de Basileu, e ao qual Pausânias fazia originar a mesma genealogia de Piteu<sup>271</sup>. A recusa em ajudar o seu

266) Eust. κ 492, 1665, 47 = Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7. L. Brisson, *Le Mythe de Tirésias*. Brill, Leiden, 1976, 78-81.

267) Paus. 2, 30, 8-9. C. Calame, "Logiques du temps légendaire et de l'espace culturel selon Pausanias: une représentation discursive du «panthéon» de Trézène" in *Les Panthéons des cités. Des origines à la Périégèse de Pausânias*. V. Pirenne-Delforge (dir.), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2008, 11.

268) Mas não a versão do banho de Atena. Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7, ls. 8-9. Cf. Apollod. 3, 70-72; Eust. K 492, 1665, 42 sq. apud L. Brisson, *op.cit.* 19. Vide infra pp. 154-156.

269) Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7, ls. 8-12, 17-20. Cf. Palaeph. 50; Paus. 2, 17; Apollod. *Epit.* 3, 1; Hyg. *F.* 92. L. Brisson, *op.cit.* 87, 90-91. Na verdade, toda a narrativa tem uma série de alterações heterodoxas. Os nomes das Cárites diferem dos dados por Hesíodo, e uma delas, não Afrodite, é que se casa com Hefesto. Depois de ser levado para Creta, transformado em velha tecedeira por uma das Cárites, Tirésias une-se a Aracno, variante masculina do mito de Aracne. Cf. Hes. *Th.* 907-911; Paus. 9, 35, 1; Ov. *M.* 1-145; Nonn. 24, 261-265. Ademais, a proximidade entre Argos e Trezena sugere que todos estes episódios teriam referentes locais próximos. Pode a história, contada em Sótrato, de que Tirésias vivera nas montanhas com Apolo e aprendera com Quíron, remeter para o santuário de Epidauro e Apolo Maleatas?

270) Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7, ls 12-17: ἐλεθείσαν δὲ ὑπὸ Διὸς εἰς γυναικα μορφωθῆναι αὐτῆς ὥραιαν καὶ ἀπελθεῖν εἰς Τροιζῆνα, ὅπου ἐρασθῆναι αὐτῆς Γλύφιον ἐγχώριον ἄνδρα καὶ ἐπιθέσθαι αὐτῇ λουομένην· τὴν δὲ ἰσχύι περιγενομένην τοῦ μείρακος πνῖξαι αὐτόν· Ποσειδῶνα δέ, οὗ παιδικὰ ἦν ὁ Γλύφιός, ἐπιτρέψαι ταῖς Μοίραις δικάσαι περὶ τούτου· καὶ αὐτὰς εἰς Τειρεσίαν αὐτὴν μεταβαλεῖν καὶ ἀφελέσθαι τὴν μαντικὴν.

271) Paus. 2, 30, 5-6; Plut. *Thes.* 6,1; Strab. 8, 6, 14; St. Byz. 639. A única associação clara entre Meras e Posídon aparece em Philostr. *Her.* 33, 47. Todavia, não trabalhámos a possibilidade de um mito e culto na mesma obra (54, 2-57, 17) por se localizar fora dos limites geográficos deste estudo.

protegido e a necessidade de uma intervenção das Meras deveriam corresponder a um conflito de autoridades que ficara fora da síntese do comentador. Posídon seria impedido de salvar Glífió e tem de apelar a uma autoridade imparcial, problema ao qual a tríade pode dar resposta. Como resultado, as Meras procuram resolver o conflito de uma vez por todas, terminando com a sua dupla ambiguidade, enquanto mediador divinatório e transexual agredido, definindo-o somente como um homem, sem os talentos que o caracterizam na mitologia<sup>272</sup>.

No fundo, elas restringem-no à *moira* que cabe aos homens mortais, limitada e inscrita na ordem até então subvertida. Esta atitude alude não só a uma noção de *themis* enquanto organização do mundo que as Meras podem garantir, como à ideia de justiça imparcial e de lei que o mesmo vocábulo pode compreender e que os tradutores do *Periegeta* seguem<sup>273</sup>. Por estas razões, a sugestão de Weizsäcker é particularmente pertinente. Parece-nos que as Meras podem ter tido um altar em Trezena, onde seriam cultuadas sob o epíteto de Témides, ligadas a uma ideia de justiça e provavelmente articuladas com as narrativas da fundação da cidade e configuração panteónica local.

Mas é possível que aludissem a uma outra função. Comparando com o que foi referido para Atenas, a proximidade com o templo de Ártemis «Loba» (Λυκείη) e a dinâmica do episódio de Sóstrato em que as figuras desenrolam as ambiguidades de um homem invertido, podem indiciar uma lógica iniciática<sup>274</sup>. O mito de Tirésias em Trezena reflectiria um exemplo dos objectivos e motivações apelados em sacrifícios no altar das Meras: um transição bem-sucedida na maioridade. Contudo, sem mais documentação, esta possibilidade permanece somente uma sugestão. Em todo o caso, a existir um culto, ele estará atestado, pelo menos, com viagem do *Periegeta* no século II. A datação do fragmento transmitido por Eustáquio não é consensual e, por isso, não o usaremos para completar um intervalo de actividade deste culto<sup>275</sup>.

## 1.7 Esparta

A organização jurídica dos Lacedemónios e a ocupação do seu território compreendia quatro *kōmai* (Cinosura, Limnas, Mesoa e Pitane), que correspondiam à área identificada com a cidade de Esparta, e, 6 km ao sul, uma quinta chamada Amiclas. Estas correspondiam aos dois núcleos populacionais habitados pelos *homoioi*, os membros de plenos direitos cívicos da *polis*<sup>276</sup>. A documentação disponível para o estudo desta região indica-nos um culto das Meras em Esparta durante o período romano, assim como a presença das divindades em Amiclas, na mitologia local

---

272) *Il.* 16, 419-457. L. Brisson, *op.cit.* 88.

273) J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai.* 29-34. Vide infra pp. 170-172, 234-239.

274) Cf. P. Vidal-Naquet, “O cru, a criança grega e o cozido”, 162-163, 168-171.

275) L. Brisson, *op.cit.* 78 & sq n. 1; F. Jacoby, *FGrH.* 1/2, 498.

276) G. Shipley, “Lakedaimon” in *Inventory.* 587-594; M. Meier, “Sparta” in *NPW* 13, 2008, 658-691; C. Mossé, “La vérité sur Sparte” in *La Grèce Ancienne.* Paris, Éditions du Seuil, 1986, 64-69; *As Instituições Gregas.* Lisboa, Edições 70, 1985, 93-91.

associada ao culto de Apolo e Jacinto.

### 1.7.1 O santuário na ágora

Segundo a descrição de Esparta por Pausânias, teria existido um *hieron* consagrado a estas deusas junto ao túmulo de Orestes. O Periegeta, ao parar uma segunda vez no mesmo local, indica «aqui, onde estão as Meras (...)»<sup>277</sup>. Em nossa opinião, essa escolha parece sugerir que o autor se referia às imagens que o edifício continha, na sequência de um raciocínio enumerativo dos monumentos em torno da ágora<sup>278</sup>. O santuário ainda não foi encontrado, mas dispomos de uma inscrição, datada do séc. III, que refere uma certa Pompônia, filha de Aristeu e de Cláudia Pula, que teria acumulado uma série de sacerdócios vitalícios e hereditários, entre os quais se incluía um relativo às Meras<sup>279</sup>. A proximidade temporal entre os dois documentos pode sustentar que se testemunham o mesmo culto.

Patrick Marchetti, com base na mesma inscrição, propõe que o culto da tríade em Esparta estivesse associado a Afrodite e Asclépio, e que os espaços consagrados se localizariam junto ao teatro da cidade, associando a esse local o topónimo Heles referenciado no material<sup>280</sup>. Contudo, estas conclusões parecem-nos ser o resultado de uma leitura incompleta das fontes que, a nosso ver, não permitem tal interpretação. Além da divergência com a descrição de Pausânias, o autor escolhe apenas três dos vários sacerdócios referidos no documento para o seu argumento e apresenta incompletas as fórmulas pelas quais os cargos são enumerados no texto:

(...) sacerdotisa vitalícia e por descendência da mais ilustre deusa, Ártemis Órtia, tal como das divindades que a acompanham, e das Meras *Lacheseis*, de Afrodite Armada, de Asclépio Escónate em Heles, de Ártemis Pátria em Plias, e dos Dioscuros (...) <sup>281</sup>.

Como é manifesto, o documento repete Ártemis por epítetos diferentes que distinguem o culto urbano (Órtia)<sup>282</sup> do periférico, por meio de uma indicação toponímica além do epíteto (Pátria em Plias). Visto que esta fórmula é repetida no documento para o caso de Asclépio (Escónate em Helos), parece-nos plausível que as Meras referenciadas sejam as de Pausânias, ao não serem complementadas por uma indicação geográfica. Outrossim, Marchetti parece assumir que os cargos deveriam corresponder necessariamente a recintos contíguos ou próximos na cidade, uma

---

277) Paus. 3, 11, 10-11: καὶ Μοιρῶν Λακεδαιμονίοις ἐστὶν ἱερὸν (...) ἔνθα αἱ Μοῖραι (...).

278) N. M. Kennell, "Where was Sparta's Prytaneion?", *AJA* 91/3, July 1987, 421-422. Cf. V. Pirenne-Delfoge, "Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias", 145-151.

279) *IG* V, 1, 602.

280) P. Marchetti, "Le Dromos au coeur de l'agora de Sparte", *Kernos* 9, 1996, 157-160.

281) *IG* V, 1, 602, ls. 3-15: (...) ἱέρειαν διὰ βίου καὶ διὰ γένους τῆς ἐπιφανεστάτης θεοῦ Ἀρτέμιδος Ὀρθείας καὶ τῶν συνκαθειδρυμένων αὐτῇ θεῶν, καὶ Μοιρῶν Λαχέσεων καὶ Ἀφροδείτης Ἑνοπλίου καὶ Ἀσκληπιοῦ Σχοινάτα ἐν τῷ Ἑλεὶ καὶ Ἀρτέμιδος Πατριώτιδος ἐν Πλείαις καὶ Διοσκοούρων (...).

282) N. Richer, *La Religion des Spartiates*. Paris, Les Belles Lettres, 2012, 629-630.

interpretação inválida, dado que os locais assinalados estão identificados como comunidades afastadas do núcleo espartano na Lacónia, referidas inclusive por Pausânias<sup>283</sup>. Assim, esta associação das Meras e Afrodite, Asclépio e a Heles pelos epítetos parece-nos bastante duvidosa<sup>284</sup>.

Ora, os nomes latinos da família envolvida podem ser relevantes para explicar a acumulação de cargos. Tratar-se-iam, muito provavelmente, de membros da aristocracia local, próxima de Roma, que reunia uma série de privilégios incluindo o importante sacerdócio de Ártemis Órtia. Esta hipótese tem a vantagem de evitar que a associação dos cultos na inscrição aos beneficiários implique, obrigatoriamente, uma lógica assente no foro do religioso, quando poderá indicar invés motivações mais seculares, cuja conjuntura dificilmente poderemos discernir<sup>285</sup>. Contudo, isso não significa que a escolha das divindades fosse aleatória, pelo que algumas relações podem ser estabelecidas entre elas e as suas funções. Dessa possibilidade, Ártemis é a divindade que oferece uma associação mais interessante entre as figuras, pois o importantíssimo culto a Órtia em Esparta articulava rituais de iniciação masculina e feminina, mas também estava relacionado com os casamentos e partos das Espartanas, domínios de acção bastante próximos do que já foi assinalado para a Ática<sup>286</sup>.

Aliás, é interessante que o epíteto das Meras desdobre o nome de uma das deusas da tríade, Láquesis. Como sublinha Robert Parker, a dupla teonímia em epítetos indica geralmente uma especificação e definição dos papéis aos quais a divindade é associada, no contexto da comunidade que a venera sob esse nome, pela referência a uma entidade que aluda manifestamente a tais funções<sup>287</sup>. Ora, já assinalámos que em Epidauro, como consequência da crescente popularidade do culto de Asclépio e da poesia programática de Ísilo, as Meras e Láquesis, esta última com alguma autonomia, devem ter sido associadas ao deus pela sua função de divindades do nascimento. A escolha desta Mera em particular para desdobrar o epíteto pode ser significativa, ao indicar qual papel a tríade seria associada, em consequência de alguma hegemonia de Epidauro sobre o culto Asclépio no Peloponeso para o período romano<sup>288</sup>. Sabemos também que as Meras, como veremos de seguida, estavam presentes na mitologia local de Apolo e Jacinto em Amiclas. A definição, pela

---

283) Paus. 3, 2, 7; 3, 20, 6; 3, 22, 3-6; Strab. 8, 5, 2. G. Shipley, "Lakedaimon" in *Inventory*. 574-575; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 628-630.

284) Tal como Eitrem e Dietrich, também Marchetti julga poder conciliar um grupo (que não existe) em Helos (a que não pertence necessariamente) ao teatro (que não corresponde ao mesmo local), e este autor vê-se na necessidade de usar e negar a descrição do Periegeta arbitrariamente conforme pretende sustentar ou refutar um argumento. Isto parece-nos um raciocínio insustentável. P. Marchetti, *op.cit.* 159; S. Eitrem, "Moirá", 2485-2486; B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods*. 65.

285) Cf. S. Alcock, *op.cit.* 198-199.

286) R. Parker, "Artémis Ilithye et autres", 223; P. Vidal-Naquet, "O cru, a criança grega e o cozido", 173; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 22-24, 314-321; C. Calame, *Les Choeurs de Jeunes Filles en Grèce Archaique*. Vol. 1, Roma, Ed. dell'Ateneo & Bizzari, 1977, 276-297. Vide supra pp. 25-29.

287) R. Parker, "Artémis Ilithye et autres", 221-223.

288) Divindade que, para mais, se encontrava entre os sacerdócios atribuídos a Pompónia. Hamdorf também sugere que seja um culto ligado aos nascimentos, mas não explica que raciocínio o levou à hipótese. F. W. Hamdorf, *op.cit.* 33.

dupla teonímia, das funções em Esparta também pode indicar que a comunidade compreendia uma distinção dos campos de acção nos quais as divindades, em diferentes cultos, seriam entendidas dentro da mesma configuração panteónica. Por isso, os nossos argumentos apontam para que estas Meras Láqueseis fossem uma importação, datada de não antes dos inícios séc. III a.C.

### 1.7.2 Jacinto e Apolo em Amiclas

A relação das Meras com o culto de Apolo em Amiclas é dada por Pausânias numa famosa écfrase do santuário, o chamado «trono do Amicleu» (*thronos tou Amyklaiou*). Esta entidade era, na Antiguidade, associada a Apolo, muitas vezes sob o epíteto de Amicleu, e a Jacinto, herói que integrava o culto no recinto<sup>289</sup>. Tratava-se de um dos templos mais heterodoxos que a arquitectura grega produziu. Uma estátua colossal, de estilo arcaico, de um guerreiro armado, que o Periegeta descreve como uma coluna à qual teria sido acrescentado braços e um capacete, com cerca de 13 metros de altura, erguia-se do interior de uma estrutura sem tecto, datada do séc. VI a.C., e atribuída a Baticles de Magnésia. Esta rodeava a imagem com vários elementos que, no seu conjunto, compunham a forma de um trono. Sob a base da estátua, num salão central, encontrava-se um altar que indicava o local em que Jacinto teria sido enterrado<sup>290</sup>.

As faces do altar continham relevos com episódios mitológicos e duas delas, provavelmente opostas, representavam, de um lado, a apoteose de Jacinto e sua irmã Polibeia e, no outro, a de Hércules. As Meras estavam esculpidas na primeira ascensão, levando, com Hera, Atena, Afrodite e Ártemis, os irmãos para longe do mundo dos mortos, onde se encontravam Deméter, Perséfone e Hades, estes últimos representados nos limites inferiores do relevo<sup>291</sup>. Julgamos que este episódio é a primeira chave para interpretar esta presença. A tríade cria uma excepção para o jovem que, desta forma, escapa à morte loteada a todos os mortais. Ademais, parece-nos interessante notar como o conjunto dos elementos arquitectónicos do santuário alude a um movimento apoteótico, pois o colossal guerreiro ergue-se directamente aos céus a partir do espaço que seria o seu túmulo

289) Notemos apenas as referências de Pausânias que, sublinhe-se, descreve uma realidade do séc. II. Apolo: Paus. 3, 1, 3; 3, 10, 8; 3, 16, 2; Jacinto: 3, 1, 3; 3, 10, 1; 3, 19, 3-4; 4, 19 4; «o Amicleu»: 3, 18, 9; 3, 19, 6; 4, 14, 2. Cf. C. Robert, “Amiklaion”, *PW* 1/2, 1894, 1997-1999.

290) Paus. 3, 18, 9-3, 19, 5; Lyc. 559. A descrição do Periegeta nunca permite ver um trono como elemento escultórico. Alude ao santuário, pois *thronos* é usado como vocábulo para o espaço e edifício consagrado. Seria de esperar, pela lógica dos mitos e das festas associadas ao local, o uso do termo *hērōon*. Aliás, a descrição do «trono» tem de referir uma estrutura maior que a escala humana do observador. J. J. Pollitt, *The Art of Ancient Greece, Sources and Documents*. 2ª ed., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990, 23; W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 2, 184; V. Pirenne-Delforge, “Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias”, 168-170; C. Höcker in “Measures” in *NPW* 8, 2006, 532-533; N. Richer, “Les Hyakinthies de Sparte”, *REA* 106/2, 2004, 391.

O texto é, contudo, ambíguo, e várias soluções de interpretação foram propostas. Apenas temos duas moedas do século III a.C. que representam a estátua como guia. F. Imhoof-Blumer & P. Gardner, “Numismatic Commentary on Pausanias (Continued)”, *JHS* 7, 1886, 63 plate N, xvi & xvii; J. Frazer, *op.cit.* Vol. 3, 352-353; O. Phalagia, “Apollon” in *LIMC* 2/1, 1984, 196; E. Geourgoulaki, “Le type iconographique de la statue cultuelle d’Apollon Amyklaios: un emprunt oriental?”, *Kernos* 7, 1994, 97.

291) Paus. 3, 19, 3-5. Vide infra pp. 156-158.

Porém, julgamos que relacionar a presença das deusas com o papel de «divindades do Destino» compreenderá uma hipótese incompleta. Em primeiro lugar, está em causa a inversão e não a preservação dos limites dos mortais, pelo que a mediação operada entre planos não pode ser reduzida simplesmente a essa noção. Por outro lado, devemos notar que elas estão manifestamente inseridas num episódio mitológico fundamental para o santuário. Finalmente, dispomos de suficientes informações sobre o culto, essencialmente documentação que remete para a festa da Jacíntias, que oferecem um contexto adicional para as representações em causa.

Tratava-se de uma celebração anual, das mais importantes do calendário religioso espartano. Alguma antiguidade, como nos indicam os elementos escultóricos, é também sugerida pela preservação do privilégio de licença, que as forças oriundas de Amiclas dispunham durante as campanhas militares, de deixarem o exército e voltarem para celebrar a festa. Segundo Xenofonte, os Amicleus cumpriam esta regra onde quer que estivessem. Tal concessão concorda com a ideia de que os Espartanos tinham conquistado e assimilado uma comunidade que lhes era anterior, mantendo certas tradições<sup>292</sup>. No período clássico, o festival já se tornara popular entre os Lacedemónios e a participação não se limitava aos locais, como nos mostra o facto de as Espartanas tecerem anualmente um *chitōn* para a estátua; o caminho que unia os dois núcleos populacionais ser chamado de «estrada de Jacinto» e estar provavelmente associado a uma procissão; a própria imagem ter servido de modelo para o culto de Apolo na vizinha Tórna; e a história de que, quando os Atenienses pediram ajuda aos Espartanos antes da batalha de Plateias, eles tiveram de esperar pelo fim das celebrações para que lhes fosse dada uma resposta<sup>293</sup>.

O festival aludia ao mito da morte accidental do jovem Jacinto às mãos de Apolo, tido na Lacónia como o filho do fundador epónimo de Amiclas, e da sua apoteose representada no relevo do altar, pelo que as celebrações acompanhavam a sequência narrativa<sup>294</sup>. No primeiro dia, a população deslocava-se ao trono, onde prestava ritos fúnebres e simulava o luto pela morte de um descendente<sup>295</sup>. No dia seguinte, a todo o povo se reunia num teatro junto ao santuário para

292) Xen. *Hell.* 4, 5, 11-12; Arist. *Fr.* 154 Heitz; Paus. 3, 10, 1-2; 3, 19, 5-6; 4, 19, 4; Strab. 8, 5, 4. M. Meier, "Sparta" in *NPW* 13, 2008, 692.

293) Hdt. 1, 69; 9, 7-11; Plb. 5, 19, 2-3; Ov. 10, 217-219; Paus. 3, 10, 8; 3, 16, 12; Ath. 173f; 231f. W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 1, 220-221. Em *Helena* de Eurípides a festa é claramente referenciada como uma celebração característica dos Espartanos. Eur. *Hel.* 1465-1475. N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 30, 318-319. As relações entre as Jacíntias e as expedições militares de Esparta são muitas vezes lidas como reveladoras da importância da própria festa e de uma piedade particular dos Espartanos. M. Flower, "Spartan Religion and Greek Religion" in *Sparta. Comparative Approaches*. S. Hodkinson (ed.), Swansea, The Classical Press of Wales, 2009, 198-201. Contudo, na nossa opinião, as condicionantes dos batalhões amicleus podem explicar alguns testemunhos, nomeadamente as provisões da paz de 422 durante a guerra do Peloponeso, pelo que consideramos que esta questão não está encerrada. Tuc. 5, 18, 10; 5, 23, 1-5. Cf. Strab. 6, 3, 2.

294) Apollod. 1, 16-17; 3, 116; 3, 213; Luc. *Dial. Deor.* 14, 2; Paus. 3, 1, 1-3; 3, 19, 5; Palaeph. 46; Ov. *M.* 10, 161-219; Philostr. *Im.* 1, 24; Lib. *Narr.* 2; *MV* 1, 115; 2, 208. Vide M. Petersson, *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia*. Stockholm, Svenska Institutet i Athen, 1992, 25-29.

295) Paus. 3, 19, 3; Luc. *DDeor.* 16, 2; Polycr. *FGrH* 588, fr. 1, ls. 1-6, 30-31. L. B. Zaidman, "The Meal at the Hyakinthia" in *Sympotica. A symposium on the Symposion*. Loc.cit. 64; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 352-353.

agradecer a Apolo a apoteose concedida. No centro dos eventos estavam os jovens da comunidade, que lideravam a procissão em cavalos adornados e reuniam-se em coros que cantavam um péan, com dança e música. As raparigas eram levadas em carros de verga decorados na pompa, antes de serem realizadas competições entre elas<sup>296</sup>. Então, realizava-se um sacrifício, seguido de um banquete especial chamado de *kopis*, que incluía Espartanos, periecos, hilotas e estrangeiros que estivessem em Amiclas. A festa incluía ainda um banquete nocturno para as mulheres<sup>297</sup>.

A cidade e o deus assistem e sofrem com a morte do rapaz e, no dia seguinte, celebram os jovens da comunidade. Este protagonismo marca a concordância entre a dinâmica ritual e o mito, pois a renovação de gerações parece estar a ser representada. Tal como Amiclas, um pai que enterra o próprio filho, morto pelas mãos de Febo, e vê-lo alcançar a imortalidade, também os Espartanos observam os ritos funerários, aludindo à inevitabilidade da morte, e em seguida assistem à perseverança da vida que os ultrapassará, sob a benção de Apolo<sup>298</sup>. Neste contexto, as Meras são mais que simples mediadoras de uma excepção, mas garantias da sobrevivência e continuidade de um grupo que, confrontado com os seus limites, deposita as esperanças nos seus descendentes. A versão local do mito, da qual estas divindades faziam parte, devia ser representada nas Jacíntias, pois no teatro os coros dançavam de acordo com uma dança tradicional e cantavam poemas locais, elementos que, supomos, deveriam tratar dos episódios esculpidos<sup>299</sup>.

Esta dinâmica ritual tem sido, naturalmente, associada às iniciações da juventude espartana, apresentada à comunidade durante a festa<sup>300</sup>. O facto de, no altar, o herói ser representado com barba, estranha dado o motivo da sua juventude na tradição mitológica, que o próprio Pausânias repara, pode indicar um esquema que articulava a imagem de uma transição bem-sucedida para a maioridade<sup>301</sup>. Essa dimensão não deixa de ser relevante para as nossas considerações, ao permitir associar um campo de acção às Meras que temos vindo a sugerir para outros cultos<sup>302</sup>. A inscrição ritual num novo estatuto perante o grupo, no segundo dia, convive com a ultrapassagem da inevitabilidade da morte pela renovação de gerações. A tríade é, com outras figuras da configuração

---

Richer defende que seriam, no período clássico, de dez dias devido à espera da embaixada ateniense. Contudo, tal como a argumentação que constrói para incluir Dioniso no culto (*ibidem.* 362-380), parece-nos, e já o referimos em nota prévia, que o suporte é insuficiente para a demonstração. Vide supra p. 65 n. 293.

296) Polycr. *FGrH* 588, fr. 1, ls. 7-18; Xen. *Hell.* 4, 5, 11; Ages. 8, 7.

297) Eur. *Hel.* 1465-1475; Ath. 138e-139b; 140a-b; Polycr. *FGrH* 588, fr. 1, ls. 18-23.

298) Paus. 3, 1, 3. L. B. Zaidman, "The Meal at the Hyakinthia", 165-166; F. Graf, *Apollo*. London, Routledge, 2009, 35, 40-41; C. Calame, *Les Choeurs de Jeunes Filles en Grèce Archaique*. Vol. 1, 305-310, 317-318; M. Petersson, *op.cit.* 14-17; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 352-362.

299) «Coros numerosos de jovens entram e cantam algumas das composições locais, e dançarinos misturados entre eles realizam uma dança antiga ao som da flauta e da ode.» (Polycr. *FGrH* 588, fr. 1, ls. 12-15: χοροί τε νεανίσκων παμπληθείς εἰσέρχονται, καὶ τῶν ἐπιχωρίων τινὰ ποιμάτων αἰδοῦσιν, ὀρχησταὶ τε ἐν τούτοις ἀναμειγμένοι τὴν κίνησιν ἀρχαϊκὴν ὑπὸ τὸν αὐλὸν καὶ τὴν ᾠδὴν ποιοῦνται.) Cf. Arist. *Fr.* dub. 4 Heitz.

300) C. Calame, *Les Choeurs de Jeunes Filles en Grèce Archaique*. Vol. 1, 318-319; M. Petersson, *op.cit.* 71-90; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 345-350; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 211-214.

301) Paus. 3, 19, 4. M. Petersson, *op.cit.* 30-35. Cf. N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 96-98.

302) Vide supra pp. 25-28, 59-61.



panteónica local, garantia do êxito: elevam o jovem de Amiclas a deus, inscrevem-no num novo estatuto, apresentam-no ao panteão, legitimam a vitória sobre a mortalidade.

As fontes não providenciam uma identificação clara do momento quando, durante o ano, seria celebrada a festa. Sabemos que o calendário espartano tinha um mês «Jacíntio» que, muito provavelmente, começava ou terminava com a celebração epónima, mas desconhecemos a que período correspondia. Se a versão floral do mito indicar uma relação com o ciclo vegetal, uma festa primaveril não seria implausível, principalmente tendo em conta uma notícia de Pausânias sobre o retorno de um batalhão amicleu a casa aquando dos Jogos Ístmicos, período que aponta para essa estação<sup>303</sup>. Porém, a interrupção de campanhas militares sugere que a festa ocorria nos meses mais secos, e o sentido de renovação anual da comunidade pode indicar uma marca de início do calendário que, em Esparta, ocorria a meio do verão. Não existe consenso sobre o assunto: Richer sugere entre os finais de Março e os finais de Abril, Trümpy avança um paralelo com o Hecatombéon em Atenas, e Calame propõe Outubro<sup>304</sup>.

Para a maioria dos autores, o culto é, evidentemente, antigo. O deus reflecte o sincretismo de uma divindade local que estaria na origem da figura de Jacinto, e as práticas parecem ter acompanhado as alterações políticas e territoriais da Lacónia, passando pela integração de Amiclas como *kômē* de Esparta, até a festa ser estabelecida como uma celebração lacedemónia entre os sécs. VIII e VI a.C. É possível que o carácter compósito do santuário resulte desse longo processo, que também se reflecte na integração das figuras do mito nas narrativas genealógicas da realeza espartana. O culto permaneceu activo, pelo menos, até ao séc. V<sup>305</sup>.

### 1.8 Os altares de Olímpia

Durante o séc. II, o corpo sacerdotal de Olímpia realizava todos os meses sacrifícios e libações sobre os altares do santuário numa determinada ordem. Pausânias, tendo visitado o complexo e acompanhado os procedimentos, enumera os monumentos no Áltis, o centro religioso do recinto, agrupando sequencialmente os *bōmoi* envolvidos. Entre eles, refere um conjunto de sete que se encontravam na entrada para o hipódromo, junto à linha de partida e à coluna de marcação desse espaço. No caminho que dava acesso ao terreno, em que se desenrolavam as competições,

---

303) Paus. 3, 10, 1-2. W. K. Pritchett, “Ancient Greek Roads”, 157.

304) Ov. *M.* 10, 165-167; Philostr. *Im.* 1, 24. A. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*. München, C. H. Beck Verlag, 1972, 92-93; C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1997, 135-140; G. Shipley, “Lakedaimon” in *Inventory*. 593; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 366, 370-372, 556-558.

305) R. Parker, “Artémis Ilithye et autres”, 223-224; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 343-351; C. Calame, *Les Choeurs de Jeunes Filles en Grèce Archaïque*. Vol. 1, 311-313; M. Petersson, *op.cit.* 92-100, 106-117; J. Frazer, *op.cit.* Vol. 3, 357; W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 191. Cf. Paus. 3, 2, 6; Thdt. *Affect.* 8, 28; St. Byz. pp. 87-88. Alguns autores avançam também a possibilidade de uma origem ou influência oriental. J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 91; E. Georgoulaki, *op.cit.* 102-111.

existia um altar consagrado às Meras e outro dedicado a um certo *Moiragetēs*, epíteto que costuma ser traduzido por «Condutor da *Moira*». Seguiam-se os altares a Hermes, Zeus e, já na pista, Posídon Hípio, Hera Hípia e aos Dioscuros.<sup>306</sup>

O Periegeta, dando a sua opinião, identifica imediatamente o epíteto como sendo referente a Zeus, por ser a divindade de quem as Meras dependeriam nas suas decisões. No entanto, como desenvolveremos adiante, esta clarificação pode ser uma exegese consequente das suas crenças pessoais e não, necessariamente, um reflexo do que recolheu entre os locais<sup>307</sup>. O texto da *Periegesis* refere somente *Moiragetā*, um genitivo dórico que Pausânias não costuma usar, sugerindo que se trata de uma citação directa de um registo epigráfico no próprio altar. Mais a mais, a raridade do epíteto mostrava-se como uma oportunidade para o autor demonstrar a sua erudição<sup>308</sup>.

Além dos ritos mensais, a localização indica-nos que deviam ser realizados sacrifícios ou libações a título individual pelos atletas em contexto agónico, ou seja, relacionados com as competições no hipódromo. Sabemos que Hermes e os Dioscuros eram associados ao desporto, e o epíteto de Posídon e Hera parecem-nos programáticos dada a colocação dos altares na própria pista<sup>309</sup>. Poderá uma lógica semelhante explicar as Meras e o *Moiragetēs* entre este grupo?

As vitórias eram vistas como resultado das capacidades dos atletas, mas também em função do apoio e protecção das divindades. Ademais, as corridas realizadas no hipódromo eram as competições que mais riscos traziam, pelo que os altares podem responder às motivações de uma ansiedade expectável, como sugere Thomas Scanlon<sup>310</sup>. Mas também poderia ser procurado a obtenção de uma vantagem sobre o adversário, quer pela preferéncia divina, pela promessa, ou mesmo pelas maldições, como nos testemunham *deifixiones* encontradas em contexto agónico<sup>311</sup>. Executar um voto ou agradecer pela vitória pedida parece-nos a motivação fundamental dos ritos que estes altares sugerem. Os *bōmoi* devem, em nossa opinião, ser lidos neste contexto.

Contudo, este enquadramento apresenta uma dificuldade à exegese do Periegeta, visto que explica estes elementos pela capacidade de a tríade controlar a vida dos homens, e pela sua dependência do poder de Zeus. Mas a acção ritual parece implicar que os atletas procurariam que a

---

306) Paus. 5, 14, 5-5, 15, 10; 5, 15, 5; cf. 6, 20, 8-14. A. Jacquemin, *Description de la Grèce. Livre 5, L'Élide*. Paris, Les Belles Lettres, 1999, 193; S. Murray, "The role of Religion in Greek Sport" in *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. P. Christensen & D. G. Kyle (eds.), London, Blackwell, 2014, 572.

307) Vide infra pp. 206-209.

308) Paus. 5, 15, 5. *ἰόντι δὲ ἐπὶ τὴν ἄφειν τῶν ἵππων ἐστὶ βωμός, ἐπίγραμμα δὲ ἐπ' αὐτῷ Μοιραγέτα*. H. Smith, *A greek grammar for colleges*. Boston, American Book Company, 1920, 49, 51; F. Chamoux, "Les épigrammes dans Pausanias" in *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*. D. Knoepfler & M. Piérart (eds.), Genève, Univ. de Neuchâtel, 2001, 83; C. Zizza, *op.cit.* 167-169; M. H. Rocha Pereira, "Sobre a importância das informações de Pausânias para a história da língua grega", 4-5, 15-16; W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 2, 89-92.

309) W. Burtkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 412-415, 312; J. Larson. *Ancient Greek Cults*. 64-66

310) T. Scanlon, *Eros and Greek Athletics*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2002, 309-318; N. Spivey, *The Ancient Olympics*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2004, 86-91.

311) Hes. *Th.* 435-458. J. Gager, *op.cit.* 42-77; S. Murray, *op.cit.* 573-574.

sua *moira*, a parte que lhes cabia na sua vida, fosse de alguma forma alterada, pelas práticas que realizavam. Tal dinâmica complica, evidentemente, a forma como podemos associar uma noção de «destino» às deusas, ao assumir, no rito, uma flexibilidade fundamental das funções às quais as Meras são associadas e que marcava muitas dos actos religiosos dos atletas<sup>312</sup>. Por outro lado, a tríade encontrava-se relacionada com o santuário pela mitologia local de alguns dos fundadores, Héracles, Íamo e Pélops, de acordo com as narrativas usadas por Píndaro nas *Olímpicas*. Nessas versões, o filho de Alcmena teria sido precedido por Íamo, antepassado de uma importante família da Élide com funções sacerdotais, que estabeleceu um oráculo antes da fundação dos Jogos<sup>313</sup>. Esses dois tinham nascido com a presença das divindades e, quando as competições são estabelecidas pelo tebano, este encontrar-se-ia, de novo, na companhia das Meras<sup>314</sup>.

Porém, é bem mais interessante a história do filho de Tântalo. Na primeira ode, dedicada a Hierão de Siracusa, Píndaro refuta a versão do desmembramento de Pélops no banquete oferecido aos deuses pelo seu pai, mas mantém a marca da sua salvação, o ombro de marfim, que substituiria o membro consumido por Deméter. Nesta versão, Cloto, uma das Meras, salva-o do caldeirão e oferece-lhe a compensação ebúrneia<sup>315</sup>. Embora exista alguma controvérsia sobre a inclusão deste episódio num poema que procura substituí-lo pelo rapto de Posídon<sup>316</sup>, é inegável que o contexto olímpico destes versos não poderia ignorar como o ombro de marfim permanecia como uma relíquia do importantíssimo culto do herói no santuário, principalmente numa ode que coloca a sua história em paralelo com a glória de Hierão<sup>317</sup>. Outrossim, é precisamente a corrida de carros pela mão de Hipódame que é exemplificada, antes da qual o herói recebera um carro de cavalos alados por Posídon, na sequência de uma oração a fim de obter uma vantagem na prova<sup>318</sup>.

Parece-nos que o poeta beócio não deixa de aludir à paisagem religiosa de Olímpia e às práticas regulares dos atletas. A tríade aparece nesses versos em narrativas sobre heróis locais e sobre a fundação dos Jogos. No caso de Pélops, trata-se precisamente de uma narrativa sobre corridas de carros que inclui a salvação do herói em perigo por Cloto, uma das Meras, e que

312) T. Scanlon, *op.cit.* 26-29. Vide infra pp. 172-174, 192-196.

313) P. O. 6, 39-44; Hdt. 9, 33; Paus. 3, 11, 6; 4, 16, 1; 6, 2, 4. W. H. Parke, "Olympia" in *The Oracles of Zeus. Dodona. Olympia. Ammon*. Oxford, Blackwell, 1967, 174-176. Cf. M. Golden, *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998, 12-14. Vide infra pp. 145-148, 150-151.

314) P. O. 6, 62-75; 10, 43-59; Hdt. 2, 44; Paus. 5, 7, 4-5, 8, 3. Esta tradição, todavia, tem várias variantes. E. Stafford, *Herakles*. London, Routledge, 2012, 160-163.

315) P. O. 1, 25-27; *Sch. O.* 1, 40a-41; Philostr. *Im.* 1, 30, 2-4.

316) G. Nagy, "Pindar's Olympian 1 and the Aetiology of the Olympic Games", *TAPhA* 116, 1986, 71-72; A. Köhnken, "Time and Event in Pindar O. 1.25-53", *CIAnt* 2/1, 1983, 66-67.

317) Paus. 5, 13, 1-6. C. Brillante, "Tântalo e Pelope nell'Olimpica I di Pindaro", *QUCC* 38/2, 1991, 16-18; M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História de Cultura Clássica*. 224-230. Sobre o culto na Élide: Paus. 5, 8, 2; 5, 10, 6-7; 5, 17, 7; 6, 20, 7; 6, 21, 6-9. W. Burkert, *Homo Necans*. 93-103; G. Ekroth, "Pelops Joins the Party" in *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning and Practice*. J. R. Brandt & J. W. Iddeng (eds.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2012, 95-98, 106-111.

318) P. O. 1, 65-96. A. Köhnken, "Pindar as an Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in Olympian I", *CQ N.S.* 24/2, 1974, 200-205. Cf. Apollod. *Epit.* 2, 4-9; Palaeph. 29; Hyg. *F.* 83.

estabelece a função de salvaguarda e preferência divina com uma prece dirigida a um deus que também tinha um altar na entrada do hipódromo, Posídon Hípio. Assim, julgamos que a presença das deusas em altares no Áltis pode ser justificada pela pertença à configuração panteónica local, e que a equiparação da prova de Hierão com a vitória do Tantálida, ao articular elementos dos ritos dos atletas antes da partida, contextualiza o altar das Meras nessas práticas, não necessariamente como divindades da *moira*, mas simplesmente como deusas às quais se pede auxílio antes do *agōn*.

O altar ao *Moiragetēs* deveria cumprir as mesmas funções. A identidade desta figura é provavelmente Zeus, que se associa à tríade com esse epíteto noutros cultos, reforçando a tese de uma associação entre os altares<sup>319</sup>. O «Condutor» pode ser entendido como uma entidade que podia controlar e enviar as Meras para ajudarem os atletas em competição no hipódromo, e não um simples «guia do Destino». Por isso, temos sérias dúvidas se a lógica inerente ao rito correspondesse à elucidação de Pausânias. Haveria uma importância das deusas nas narrativas locais, em que elas se mostravam enquanto divindades com preferência pelos heróis fundadores e, em sequência da localização dos altares e dos paralelos poéticos com as figuras do mito, pelos atletas. Se Píndaro nos oferece a chave para interpretar este culto, poderá ser especulado que as práticas fossem realizadas, pelo menos, desde o séc. V a.C. e até ao séc. II, na visita do *Periegeta*<sup>320</sup>.

### 1.9 As Meras na Arcádia

A presença das Meras nas expressões religiosas dos Árcades, em Figaleia e Licosura, tem a particularidade de remeter para o mito pan-árcade de Deméter e da «Senhora» (*Despoina*), nome pelo qual Perséfone era chamada nesta região<sup>321</sup>. As informações que nos permitem estabelecer esta presença são dadas por Pausânias que, ao longo da sua visita, demonstra um envolvimento e interesse particular na Arcádia, reconhecendo uma especial autoridade das tradições e de alguns cultos<sup>322</sup>. As suas informações reflectem um conhecimento procurado e uma experiência individual sobre a qual, porém, nem tudo revela, não fosse Licosura um importante santuário regional de carácter misterioso<sup>323</sup>. O autor não testemunha um culto específico da tríade, mas a análise das dinâmicas rituais que contextualizam as referências a ela, em nossa opinião, clarificam as funções que as deusas articulavam na narrativa. Além do mais, estes dois casos são incluídos recorrentemente nos trabalhos que abordam, mesmo que marginalmente, os cultos das Meras, pelo

---

319) Paus. 8, 37, 1; 10, 24, 4. A dedicação que referimos no Epidauro ao *Moiragetēs*, ao ser também endereçada em Dórico, oferece um paralelo próximo. *SEG* 11, 437. Vide infra pp. 237-239.

320) A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 223.

321) Paus. 8, 25, 5-7; 8, 31, 1; 8, 37, 9. F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum”, 1828-1829.

322) Paus. 8, 2, 4; 8, 8, 3. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 67-72, 92-102, 333-344.

323) Paus. 8, 37, 9. A comunidade era tida como a primeira cidade da humanidade, *polis* primeira da região, fundada por Licáon, lugar dos jogos por ele estabelecidos. Paus. 8, 2, 1; 8. 38, 1. M. Jost, “Pausanias en Mégalopolitide”, *REA* 75/3-4, 1973 254.

que o estado do debate nos leva a julgar pertinente desenvolver uma análise sobre eles.

### 1.9.1 Figaleia. A caverna de Deméter e os «fazedores de *mazai*»

É a propósito do culto local nesta comunidade que o Periegeta nos narra uma parte da versão árcade do mito de Deméter. Não seria Zeus mas Posídon, transformado cavalo, que se unira à deusa metamorfoseada em égua. Desta violação teria resultado o lendário cavalo Árion e a Senhora que, mais tarde, é raptada por Hades. Deméter, furiosa, esconde-se então numa caverna junto a esta cidade e abdica das suas obrigações como garantia do ciclo vegetal. Os homens, dependentes da agricultura, passam fome e os deuses desconhecem o seu paradeiro. Finalmente, Pã, habitante das montanhas, encontra-a por acaso e avisa Zeus que, em seguida, envia as Meras para persuadirem a deusa a deixar a sua raiva e retomar o seu devido lugar<sup>324</sup>. Nessa caverna, os locais prestavam culto à deusa com o epíteto de «Negra» (*Melaina*), reflectindo as roupas com que a divindade se cobrira ao desaparecer e a cor da estatueta de madeira que fora consagrada. Essa imagem aludia ao mito, ao compreender uma representação teriomórfica da deusa com a cabeça equina, e esta segurava um golfinho, animal associado a Posídon<sup>325</sup>.

Neste espaço eram realizados sacrifícios a título individual, como Pausânias acaba por realizar, mas também eram repetidos durante uma festa anual. Estes ritos eram executados por uma sacerdotisa e consistiam em lã acabada de cortar, ainda com a gordura animal, mel ainda nas partes da colmeia (*kēria*), uvas e outras frutas<sup>326</sup>. Sublinhemos, desde já, como os materiais a consagrar num culto de uma divindade agrícola correspondem a produtos ainda por transformar, recolhas que não dependem das garantias de Deméter. Ora, os locais contavam sobre a caverna que, quando no séc. V a.C. abandonaram o espaço e o culto caiu em desuso, a terra deixou de produzir e a região foi assolada pela fome. Então, os Figálios teriam enviado uma embaixada a Delfos que lhes respondeu:

Árcades Azanes, comedores de bolotas, vós que Figaleia  
habitam, e o antro onde Deméter, a que gerou o cavalo, se escondeu,  
estais aqui para inquirir o fim da vossa dolorosa fome,  
somente nómades, alimentais-vos apenas de frutos selvagens outra vez.  
Deméter livrara-vos dessas pastagens, agora nelas Demeter

324) Paus. 8, 25, 7. 8, 37, 9-10; 8, 42, 1-3. Cf. *Il.* 23, 345-346; Apollod. 3, 77. Como veremos, estrutura da narrativa apresenta vários paralelos com o *Hino Homérico de Deméter*. Vide infra pp. 140-145.

325) Paus. 8, 42, 4; Eratosth. *Cat.* 31. Um obscuro verso em *Alexandra* de Lícofron e os seus escólios podem indicar um segundo testemunho que associe o local à narrativa. Sabemos que o autor conhecia os cultos figálios e refere Deméter pelo epíteto árcade de Erínis (Lyc. 212, 153). O autor refere uma «cova de Oncas» (Ὀγγαίου βόθρου) como local sacrificial, e os escólios registam que estaria a referir Deméter Erínis alvo de culto em Oncas, e ainda citam um fragmento de Calímaco que contaria a história de uma união com a deusa de Telpusa. Ambas as localidades são árcades, próximas, e relacionadas com o mesmo mito árcade. Mas embora em Oncas houvesse um templo de Deméter Erínis, não terá existido qualquer caverna associada. Figaleia apresenta uma solução para esta referência. Lyc. 1225; *Sch.* 153b, 1225a-b; *par.* 1, 153; Paus. 8, 25, 4-7. Cf. F. Imhoof-Blumer & P. Gardner, *op.cit.* 110; pl. Plate N, xxii & xxiii; *P.Oxy.* 4096, fr. 10, ls. 11-15. M. Jost, “Quelques épicleses divines en Arcadie. Typologie et cas particuliers” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*. Loc.cit. 394-399; E. Mackin, *op.cit.* 183-184.

326) Paus. 8, 42, 11-12.

de novo vos coloca, embora a partir da vida que consome cereais e bolos,  
pois foi privada dos privilégios e da honra de outrora.  
E ela vos fará imediatamente canibais e devoradores dos vossos filhos  
se não apaziguarem a sua raiva com libações que incluam todo o povo  
e tratem de arranjar o fundo da caverna com as honras que são devidas aos deuses<sup>327</sup>.

Na sequência deste oráculo, os habitantes decidiram encomendar uma nova estátua e restaurar os antigos ritos. Assim, a terra voltou a ser produtiva, pelo que, desde então, teriam observado as regras. Notemos, em primeiro lugar, como a oposição entre o carácter agrícola da divindade e as consagrações de produtos não resultantes dessa actividade estabelece uma comparação das possibilidades de subsistência do grupo, embora com uma diferença clara. É oferecido o que Deméter não retirara. Por outro lado, esta narrativa, que a comunidade vê como parte do seu passado «histórico»<sup>328</sup>, desdobra episódios com motivos semelhantes aos apresentados no mito, embora executados por deuses:

Episódios	<i>Mito árcade de Deméter</i>	<i>Narrativa dos Figálios sobre o culto</i>
	<i>Obrigações: garantir o ciclo vegetal</i>	<i>Obrigações: prestar o culto devido</i>
1. Recusa do que é esperado por parte de um dos actores	Deméter esconde-se numa caverna e rejeita a sua função;	Os homens esquecem os ritos a Deméter na caverna;
2. Quebra da ordem natural	Fim da agricultura;	Fim da agricultura;
3. Fome	Para toda a humanidade;	Apenas para os Figálios;
4. Comunicação entre o plano divino e terreno	Envio das Meras para Figaleia;	Envio de uma embaixada a Delfos;
5. Retomar das obrigações e retorno à ordem	Divisão das estações do ano e garantia do êxito agrícola; É estabelecido um culto na caverna.	Restabelecimento do culto e garantia dos ritos devidos. O ciclo de renovação vegetal retorna.
<b>Quadro 1</b> – Equivalência de episódios entre as narrativas de Figaleia transmitidas por Pausânias.		

O abdicar das obrigações leva à quebra do ciclo vegetal, as partes interessadas procuram estabelecer um canal de comunicação e, com a retoma do que é devido a cada um, a ordem é restabelecida. A sobreposição desta sequência na memória do grupo foi já notada por outros autores, em esquemas ligeiramente diferentes, nomeadamente por Louise Bruit Zaidman<sup>329</sup>. É sublinhada a ruptura do pacto *do ut des*, nexa fundamental na lógica dos sacrifícios em causa: rituais dos homens para garantirem o ciclo vegetal<sup>330</sup>. A utilidade do esforço sobre a terra depende de Deméter, e a quebra desse acordo oferece o exemplo para a comunidade que procure evitar a sua dissolução na

327) Paus. 8, 42, 6: Ἀρκάδες Ἀζᾶνες βαλανηφάγοι, οἱ Φιγάλειαν/ νάσσασθ', ἵππολεχοῦς Δηιοῦς κρυπτήριον ἄντρον/ ἦκετε πεθόσμενοι λιμοῦ λύσιν ἀλγινόεντος,/ μοῦνοι δις νομάδες, μοῦνοι πάλιν ἀγριοδαῖται/ Δηῖω μὲν σε ἔπαυσε νομῆς, Δηῖω δὲ νομῆας/ ἐκ δηισισταχῶν καὶ ναστοφάγων πάλι θῆκε/ νοσφισθεῖσα γέρα προτέρων τιμάς τε παλαιάς./ καὶ σ' ἀλληλοφάγην θήσει τάχα καὶ τεκνοδαίτην,/ εἰ μὴ πανδήμοις λοιβαῖς χόλον ἰλάσσεσθε/ σήραγός τε μυχὸν θείας κοσμήσετε τιμαῖς.

328) Paus. 8, 42, 7. L. B. Zaidman, “Pausanias à Phigalie. Sacrifices non-salgans et discours idéologique”, *Métis* 1/1, 1986, 76; M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 89; W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 1, 204-209. Cf. V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 136-138.

329) L. B. Zaidman, “Pausanias à Phigalie”, 71-79.

330) Vide W. Burkert, *A Criação do Sagrado*. 57-83, 178-188; R. Horton, *op.cit.* 40-42.

selvajaria. Está em causa todo um estilo de vida: sem a agricultura a sobrevivência é precária<sup>331</sup>.

O culto e a sua manutenção são, por isso, pertinentes enquanto defesa, trazendo a deusa, garantido a prosperidade e reforçando a posição da comunidade<sup>332</sup>. O tipo de consagrações complementam esta lógica pois, não dependendo da produtividade agrícola, aludem precisamente à ansiedade subjacente no mito, de que a agricultura pode não estar garantida e a fome espreita por de trás de cada erro. Consequentemente, esta prática não corresponderá a primícias, mas seria um pedido da parte da população ou do agricultor, anual ou extraordinário, que se faria representar como um infeliz que não dispunha de mais para oferecer do que aquilo que recolhesse directamente da natureza e retirasse aos animais.

Porém, outras práticas desta comunidade parecem relacionar-se com este nexo de ideias e representações. Um fragmento da obra perdida *Sobre os costumes dos Figálios* de Harmódio, um autor do séc III a.C da vizinha Lépreo na Trifília<sup>333</sup>, descreve dois rituais a propósito de refeições. Quando os locais realizavam uma consagração animal, faziam um banquete com vinho, queijo e bolos de cevada. Contudo, no final, os Figálios limpavam as mãos com o miolo dos bolos e guardavam-nos, não a fim de se alimentarem mais tarde, mas para levarem consigo para casa «por terem medo de caminhar durante a noite»<sup>334</sup>. A transformação de um alimento do banquete em amuleto apotropaico articula os pressupostos já avançados: o sacrifício animal, inverso às consagrações na caverna, permitia uma licença para consumir o que nem sempre estava disponível. Talvez esta manipulação procurasse originalmente alargar um estado de excepção que a festa trazia consigo, equivalendo a ansiedade da fome, afastada pelo consumo ritual, com o simples sentimento de medo, afastado pela preservação do produto consumível. Esta hipótese permitiria, em nossa opinião, explicar a cristalização da prática.

Esses bolos chamavam-se *mazai* e o seu uso ritual simboliza as possibilidades do grupo de uma forma marcante, pois a cevada é, na Grécia antiga, o cereal mais pobre, usado para complementar uma dieta insuficiente, quando não é dado aos animais<sup>335</sup>. Harmódio testemunha que eram usados numa festividade, ainda por identificar, na qual eram centrais, que incluía banquetes especiais chamados de *mazōntes*, que significa «os fazedores de *mazai*», e estes eram levados nos

---

331) Cf. P. Vidal-Naquet, “Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’Odysée”, *Annales (ESC)* 25/5, 1970, 1280-1289; E. Mackin, *op.cit.* 182-183.

332) W. Burkert, *Structure and history in greek Mythology and Ritual*. Berkeley, Univ. of California Press, 1979, 136, 138; L. B. Zaidman, “Pausanias à Phigalie”, 86-91; R. Nickel, “The Wrath of Demeter: Story Pattern in the *Hymn of Demeter*”, *QUCC* 73/1, 2003, 62-67.

333) F. Jacoby, *FGrH* 3/2, 72-73; 3/3, 54 n. 1, n. 3.

334) Harmod. *FGrH* 319, fr. 1, ls. 5-14; 23-27: (...) τοῦτο ποιῶντες ἔνεκα τῶν ἐν ταῖς ἀμόδοις γινομένων νυκτερινῶν φόβων.

335) Peter Garnsey, “El Campesinado: Subsistencia y Supervivencia” in *El mundo rural en la Grecia antigua*. J. Gallego (ed.), Madrid, Akal, 2003, 81-82.

*mazonomoa*, literalmente «os cestos tradicionais de *mazai*»<sup>336</sup>. Eram realizadas competições de consumo, em que se servia mais *mazai*, molho e o excepcional pão de trigo aos jovens que mais comessem. Os vencedores eram tidos como nobres e viris pois, segundo o autor, a *polufagia*, «a capacidade de comer muito», era vista entre os locais como algo maravilhoso<sup>337</sup>.

Estas práticas devem ter influenciado o mito local de Héracles na vizinha Lépreo, que conta como o filho de Zeus fora desafiado pelo herói epónimo quanto à sua virilidade no que toca à tal *polufagia* e perde. O filho de Zeus resolve então assassiná-lo e os locais enterram-no em precisamente Figaleia<sup>338</sup>. A alusão ao consumo excessivo e a associação à comunidade é suspeita. Tal como os amuletos, encontramos uma valorização e alargamento do estado de excepção em torno do acesso aos produtos agrícolas, neste caso, pela competição e pelo consumo excessivo. Mais que satisfazer, o exagero anula e afasta a ansiedade da fome como seu negativo. Em nossa opinião, presenciamos uma dinâmica inversa à notada no culto de Deméter:

<i>Culto a Deméter</i>	<i>«Os fazedores de μᾶζαι» / Amuletos</i>
Medo do nomadismo;	Certeza da colheita ;
Jejum e fome;	Saciedade e sofreguidão;
ἀλληλοφαγία (Paus. 8, 42, 6);	πολυφαγία (Harmod. <i>FGrH</i> 319, fr. 1, l. 23);
A comunidade é colocada em perigo;	O grupo não é posto em causa;
Sacrifícios primitivos de materiais naturais:	Sacrifícios animais e consumo de materiais trabalhados:
Uvas, fruta, lã por trabalhar, mel acabado de extrair;	Pão, μᾶζαι, animal cozinhado, queijo;
Representação da cultura recolectora.	Vivência da cultura agrícola.
<b>Quadro 2</b> – Oposição entre alusões às possibilidades agrícolas nos elementos dos cultos analisados.	

Parece-nos existir clara uma oposição entre os elementos que estruturam os rituais e os sentidos que articulam no culto. Sobressai fundamentalmente a expectativa da produtividade agrícola, primeiro posta em relevo e confrontada e, depois, ultrapassada. Não nos espantará que estas festas se sucedessem no calendário, a primeira no final da Primavera e a seguinte no início do Verão, como primícias da colheita da cevada. A articulação da tensão agrícola no calendário poderá também reflectir os limites das reservas no final do Inverno, principalmente em regiões isoladas e de baixa produtividade como a Arcádia<sup>339</sup>. Em nossa opinião, a identificação da festa com Deméter parece-nos o mais provável<sup>340</sup>. Sublinhemos como esta dinâmica pode incentivar à transmissão das

336) Harmod. *FGrH* 319, fr. 1, ls. 12-13. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 657; A. Brumfield, *op.cit.* 152-4. Cf. E. Kearns, “Ο λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον”, 91-94.

337) Harmod. *FGrH* 319, fr. 1, ls. 18-23.

338) Paus. 5, 5, 4.

339) Hes. *Op.* 473-478; Bion, *Fr.* 2 Gow, 1-8. Peter Garnsey, *op.cit.* 84-87; R. Hannah, *Greek and Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*. London, Duckworth, 2005, 22-26. Sabemos pouco do calendário árcade. Segundo Censorino e Macróbio, teriam preservado um ano solar dividido em três meses. Mas desconhecemos se estas festividades, denotando um momento de transição antes da colheita/após a colheita, articulavam essas divisões. Censor. *Nat.* 19; Macr. *S.* 1, 12, 2. A. Samuel, *op.cit.* 94-95.

340) Dioniso também pode ser associado a estes ritos, embora consideremos que, para a caracterização da função das Meras no mito, tal identificação não colocará em causa o raciocínio. A possibilidade de primícias e, por comparação



narrativas e manutenção dos ritos, relembrando a comunidade da dependência da agricultura para a sua continuidade, e também dos riscos das alternativas, expondo a precariedade do sedentarismo e informando as condições para o garantir. Podem assim os cultos persistir como respostas emocionais à percepção da incerteza perante a qual, parafraseando Burkert, o pacto «dou para que dê» oferece uma condição ilusória de estabilidade prospectiva que modera e gere as ansiedades<sup>341</sup>.

Julgamos que a presença das Meras deve ser entendida neste nexo de ideias e representações. O seu papel no mito prende-se, por um lado, com a persuasão a Deméter em retomar as suas obrigações, e por outro, enquanto enviadas de Zeus para reporem uma ordem, pelo seu movimento a mediação entre o plano divino e terreno. Inversamente, as mesmas motivações estão presentes nos actos rituais, pois os agricultores com os sacrifícios e festas procuram estabelecer contacto com o mundo dos deuses de forma a garantirem a manutenção de uma ordem que compreenda a renovação do ciclo vegetal, ou seja, o que é devido à deusa em troca do que a deusa lhes deve. Estamos verdadeiramente distante das Meras enquanto divindades da morte, casamento ou nascimento. Aqui, o seu sentido é agrícola, e embora aludam de alguma forma à manutenção de uma prosperidade da comunidade, essa é claramente dependente do êxito no trabalho sobre o campo e não da descendência e reposição geracional como podemos ler em Atenas e em Esparta<sup>342</sup>.

Esboçar um intervalo cronológico para a delimitação temporal deste culto não é fácil. A

---

com outras comunidades, a presença de *mazai* e correspondência com o calendário agrícola sugere fortemente a figura de Deméter. Mas não podemos ignorar que Harmódio refere, ambigualmente, que «até hoje o sínodo dionísio tem este nome» (Harmod. *FGrH* 319, fr. 1, ls.19-20: τοῦτο γὰρ ἔτι καὶ νῦν ἡ Διονυσιακὴ σύνοδος ἔχει τοῦνομα.). Vide Theocr. 7, 32-34. S. G. Cole, *op.cit.* 137; A. Brumfield, *op.cit.* 152-4. W. Burkert, *Homo Necans*. 142. Ora, como se trata de uma citação (Aten. *Deipn.* 148f-149d), desconhecemos se tal sínodo referir-se-á a uma associação mencionada anteriormente na obra perdida (continuando a lógica textual de enumeração de casos ligados às festas com que inicia o fragmento), ou se corresponde ao grupo responsável pelos banquetes, talvez em nome de Dioniso. J. Gallego, “Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grécia antigua” in *El mundo rural en la Grecia antigua*. 359; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 774.

O culto de Dioniso em Figaleia parece ter estado ligado à vindima, como revela o epíteto Ἀκρατοφόρος e uma cunhagem local do tempo dos Severos. Sabemos também que era realizado um festival a cada quatro anos, provavelmente com representações teatrais. Licofron e os escólios identificam nesta comunidade um certo Dioniso «que carrega as tochas» com o epíteto Ἐνόρχης, que pode significar dançante como excitado, informações que sugerem celebrações místicas. Tal poderá sugerir que o sínodo seja lido como «confraria». Porém, o fragmento não parece referir-se a tais ritos. Madeleine Jost sugere que seriam banquetes associados ao deus, mas tem várias reservas. Paus. 8, 39, 6; *IG* V, 2, 422; D.S. 15, 40, 2; Lyc. 211-215; *Sch.* 212a-c; *par.* 1 & 2, 212. F. Imhoof-Blumer & P. Gardner, *op.cit.* 110; plate V, xii. M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. 84-85, 426-432; M. Cardete del Olmo, *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*. Tese de Doutoramento, Madrid, Univ. Complutense de Madrid, 2004, 127.

Uma associação, sob os auspícios de Dioniso, que se responsabilizasse pelo banquete, talvez tenha paralelo em Tegea onde uma epígrafe regista a pertença de um local a um grupo com o mesmo nome. *IG* V, 2, 178. A dimensão fragmentária do documento, contudo, dificulta a conclusão. Para mais, a associação entre os deuses não é desapropriada, visto que ambos são divindades rurais da cultura sedentária, cuja proximidade na Arcádia já foi notada por Jost e Farnell, notavelmente no culto em Telpusa. Paus. 8, 25, 3; 8, 53, 7; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. 148; 429; 434-435; R. Seaford, *Dionysos*. London, Routledge, 2006, 15-25.

341) W. Burkert, *A Criação do Sagrado*. 58-59, 178-199; *Homo Necans*. 22-34; *Ancient Mystery Cults*, 13; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 13-18.

342) R. Nickel, *op.cit.* 69-70. Vide *infra* pp. 239-244.

estrutura das narrativas analisadas repete temas e sequências de motivos que encontramos também no *Hino Homérico a Deméter*; muitas vezes definido como o esquema da «reclusão e retorno», que também tem paralelos no Próximo Oriente e podendo ter, talvez até, origem num substrato neolítico<sup>343</sup>. A relação entre os rituais e as narrativas parece, de facto, fazer lembrar o tempo em que a sociedade sedentária seria só uma alternativa ou, pelo menos, tida ainda como reversível. Por isso, concordamos com a posição de Jost, de que seria um santuário bastante antigo, e que o culto já estaria essencialmente estruturado no séc. V a.C., como indica a encomenda de uma nova estátua a Onatas<sup>344</sup>. A viagem de Pausânias noticia o funcionamento no séc. II, mas o facto de este autor se ter dirigido propositadamente a Figaleia para participar nos ritos sugere alguma importância e projecção do culto na região<sup>345</sup>.

Embora a identificação da caverna não seja consensual, a hipótese mais interessante foi avançada por Frazer que, no final do séc. XIX, também percorreu a Arcádia recolhendo informações dos locais. Um certo antro, chamado de «cova da virgem», foi parcialmente transformado numa capela, junto à qual, anualmente, os Figálios modernos ainda realizavam uma festa anual à Virgem Maria. Esta, contavam eles, escondera-se aí após ter tomado conhecimento de um incesto entre dois irmãos. Segundo o autor, estes elementos podem resultar de uma tradição que remontaria ao mesmo mito testemunhado por Pausânias, representando uma continuidade de longa duração, particularmente duradoura<sup>346</sup>.

### 1.9.2 O pórtico de Licosura

O santuário da Senhora na vizinha Licosura fazia parte da paisagem religiosa do sudoeste árcade, articulando vários elementos comuns ao culto da caverna em Figaleia, e mantinha uma clara dimensão regional. O espaço é descrito pela visita de Pausânias e foi alvo de escavações desde o séc. XIX, que revelaram um extenso conjunto de materiais e que confirmaram a precisão do texto do autor<sup>347</sup>. As divindades cultuadas no santuário faziam parte do que conhecemos do mito árcade

---

343) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 530-531; *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. 123-138; M. L. Lord, “Withdrawal and Return” in *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretative Essays*. H. P. Foley (ed.), Princeton, Princeton Univ. Press, 1993, 181-189; R. Nickel, *op.cit.* 67-69.

344) M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 89-90, 99-98; W. H. Parke & D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. 2, Oxford, Blackwell, 1956, 322-324. Cardete del Olmo defende, inversamente, que se trataria de um santuário recente, construído para afirmação de Figaleia e do seu território perante a Messênia e Megalópole. Contudo, parece-nos frágil afirmar que Pausânias simplesmente inventaria tópicos arcaizantes e que a ideologia política fosse a motivação fundamental na preservação do culto. M. Cardete del Olmo, *op.cit.* 186-208.

345) V. Pirenne-Delforge, *Retour à la Source*. 105-107; V. Tsiolis, “Santuarios de Arcadia y Dominio Romano” in *Grecia ante los Imperios*. J. M. Cortés Copete, & alii (coords.), Sevilla, Univ. De Sevilla, 2011, 273-275.

346) J. Frazer, *op.cit.* Vol. 4, 406-407. Contudo, a proposta não coincide exactamente com a informação de Pausânias. F. Cooper & W. Myers, “Reconnaissance of a Greek Mountain City”, *JFA* 8/2, 1981, 133-134; M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 92; “Pausanias en Mégalopolitide”, 240-250.

347) J. Frazer, *op.cit.* Vol. 4, 367-371; L. Edmond & J. Marcadé, “Au Musée de Lucosura”, *BCH* 96/2, 1972, 967; M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 172-173.

de Deméter. Existia um altar a Posídon Hípio, um recinto dedicado a Pã, um templo de Ártemis, sendo esta tida como filha de Deméter<sup>348</sup>, e um templo central dedicado à Senhora, que continha um importante conjunto escultórico de Damofonte, representando a deusa sedente num trono junto de sua mãe, Ártemis e o titã Anuto<sup>349</sup>. Fragmentos desta imagem foram recuperados pelas expedições.

Os testemunhos de que dispomos permitem distinguir essencialmente dois tipos de práticas realizadas no santuário. Eram feitos sacrifícios a título individual dedicados à Senhora, mas também existiam ritos místéricos nos quais, naturalmente, Pausânias participa e narra com a expectável ambiguidade entre o silêncio e a curiosidade<sup>350</sup>. O seu percurso, aliás, indica uma série de elementos que fariam sentido a quem se desejasse iniciar. Uma tabuinha junto ao pórtico informava e instruía os participantes dos ritos e visitantes do santuário<sup>351</sup> e vários motivos estabeleciam um ambiente mágico<sup>352</sup>. Os rituais iniciáticos eram realizados num *megaron* junto ao templo e, graças ao Periegeta, temos conhecimento dos sacrifícios heterodoxos que seriam executados por meio do desmembramento das vítimas<sup>353</sup>.

Além do mito, outros pontos de contacto podem ser estabelecidos com Figaleia. A dimensão teriomórfica está presente numa série de pelo menos 140 figuras de terracota encontradas no *megaron* e numa procissão de figuras híbridas gravadas num dos frisos do manto da Senhora do templo central, o fragmento mais impressionante do conjunto de Damofonte. Segundo Jost, estas imagens reflectiriam as práticas do espaço, representando os iniciados mascarados e dançantes<sup>354</sup>. Sabemos também que, tal como na caverna de Figaleia, eram dedicados alguns materiais não cultiváveis como o mel ainda nas colmeias, e que também podiam ser oferecidos vários tipos frutas

---

348) Paus. 8, 37, 1; 8, 37, 6; 8, 37, 10-11.

349) Anuto teria sido quem cuidara da Senhora após o seu nascimento. Seguimos Pausânias que se refere ao escultor pelo nome dórico *Dāmophōntos*. Paus. 8, 37, 3-6. W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 2, 131-133.

350) O comentário sobre a base da estátua é revelador: «As coisas sobre os Curetes, pois estes foram feitos por baixo das imagens, e sobre os Coribantes, que foram trabalhados também sobre a base (mas os Curetes são uma raça diferente), as coisas sobre eles, embora eu saiba, passo por cima.» (Paus. 8, 37, 6: τὰ δὲ ἐς Κούρητας – οὗτοι γὰρ ὑπὸ τῶν ἀγαλμάτων πεποιήνται – καὶ τὰ ἐς Κορύβαντας ἐπεργασμένους ἐπὶ τοῦ βάθρου – γένος δὲ οἶδε ἄλλοιον καὶ οὐ Κούρητες – τὰ ἐς τούτους παρίημι ἐπιστάμενος.) M. Jost. “Mystery Cults in Arcadia”, 142, 163. Vide supra pp. 51-52.

351) Paus. 8, 37, 2. J. Frazer, *op.cit.* vol. 4, 370-371.

352) Destes, o que nos parece mais interessante é uma saída lateral do templo central por meio de um jogo de espelhos, que impedia o próprio indivíduo em movimento de se observar, mostrando sempre as esculturas das divindades que deixou para trás, como reforçando a experiência individual perante as deusas. Além disso, tanto a estátua de Ártemis como o conjunto de Damofonte articulavam elementos tópicos como serpentes, tochas e a *kistē*. Paus. 8, 37, 1-7. Cf. *H. Cer.* 47-48; 60-61; *Luc. Cat.* 22; *Clem.Al. Protr.* 2, 21, 2. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*. 54, 102-103; *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 534; V. Pirenne-Delforge, *Retour à la Source*. 221.

353) Não era consagrada uma espécie definida, mas um animal que o iniciado pudesse consagrar. Embora se sacrificasse a título pessoal, as iniciações eram coletivas e abertas a homens e mulheres, esquema que relembra Elêusis. O descuido do autor parece resultar precisamente da sua estranheza perante o desmembramento. Paus. 8, 37, 8; *NGSL* 8 = *SEG* 36, 376; *Sokolowski* 3, 68, ls. 11-12. V. Pirenne-Delforge, “Les rites sacrificiels dans la Périégèse” in *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l’an 2000*. Loc.cit. 118; M. Jost, “Mystery Cults in Arcadia”, 162.

354) J. Frazer, *op.cit.* Vol. 4, 376 fig. 40; L. Edmond & J. Marcadé, *op.cit.* 980-981; M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 177, 331-333; “Mystery Cults in Arcadia”, 157-161; *Description de la Grèce*. 250-253; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 534; M. Cardete del Olmo, *op.cit.* 264-268.

e de produtos acabados de colher<sup>355</sup>. A aparente continuidade entre espaços tão próximos no oeste árcade já foi notada por vários autores, e outros elementos tendem a sustentar a hipótese de uma coerência na paisagem religiosa desta região, principalmente ao nível das configurações panteónicas locais. Os cultos de Zeus são raros, parecendo ter sido em algumas comunidades substituído por Posídon, tal como ocorria no mito árcade que tem sido alvo desta reflexão. A presença de Deméter também parece ser bastante comum nesta região<sup>356</sup>.

É, por estas razões, particularmente interessante que Pausânias refira como o pórtico do santuário incluía, numa série de relevos, representações das Meras e de Zeus, e que atribua ao Crónida o epíteto de *Moiragetēs*<sup>357</sup>. O mito árcade, e a forma como se articula com o culto em Figaleia, estabelece a relação com Deméter e uma chave para interpretar a presença das imagens neste santuário. Se no pórtico estiver representada a mesma narrativa<sup>358</sup>, tratar-se-ia do episódio em que Zeus envia as divindades para persuadirem a deusa, que se escondera, a sair da caverna e, por meio desse motivo de movimento e mediação, explicar-se-ia a leitura de «Condutor».

A identificação do Periegeta alude ainda à associação que notámos em Olímpia, num contexto que reúne altares das Meras, do *Moiragetēs* e de Posídon Hípio. Contudo, as motivações dos ritos na entrada para o hipódromo são consideravelmente distantes das tensões agrícolas que os cultos do sudoeste árcade colocam em relevo. Parece-nos que esta inconsistência nas lógicas rituais é facilmente explicada pelo facto de as informações serem sempre dadas por Pausânias, autor que, por vezes, não separa as suas exegeses do que escolhe relatar. Neste caso, teria visto na narrativa mais uma prova de que Zeus, na sua relação com as Meras, é superior e controlador dos destinos<sup>359</sup>. O seu raciocínio identifica as imagens do pórtico com o mito árcade, precisamente por ler no epíteto a demonstração da sua opinião: o envio da tríade assegura a regularidade da ordem do Crónida.

Quanto às dimensões históricas do culto, sabemos que a centralidade do santuário e a importância para a Arcádia fez-se notar desde o sinecismo de Megalópole, sendo a maioria das estruturas erigida nos finais do séc. IV a.C. e inícios do III a.C. Porém, deve ter existido no espaço um culto anterior mais modesto. Durante o período romano, o recinto sofreu um relativo desinteresse até ao tempo de Adriano, quando foram feitas renovações consideráveis. Tal como outros cultos mistéricos, o seu apelo acabou por ultrapassar os limites regionais<sup>360</sup>. Em todo o caso,

---

355) Sokolowski 3, 68, ls. 13-19. M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 329-331. Entre esses materiais era proibida a consagração de romãs, o que nos oferece um ponto de contacto com o mito eleusino. Paus. 8, 37, 2; *H. Cer.* 370-374; Apollod. 1, 33; L. J. Alderink, "The Eleusian Mysteries in Roman Imperial Times", 1486-1487.

356) M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 63-64, 89, 241, 280-285, 300-301.

357) Paus. 8, 37, 1.

358) M. Cardete del Olmo, *op.cit.* 257-258.

359) Cf. Paus. 1, 40, 4; 5, 15, 5. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 263-271. Vide infra pp. 206-209.

360) Dispomos inclusive de uma dedicação imperial. M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. 168-169, 174-178; V. Tsiolis, *op.cit.* 276-277; M. Cardete del Olmo, *op.cit.* 253-256; J. Frazer, *op.cit.* Vol. 4, 370; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 15; S. Alcock, *op.cit.* 210-211.

as Meras não têm elementos rituais associados ou dirigidos directamente, pelo que não se pode considerar que na Arcádia tenha existido um culto dirigido a elas. Contudo, parecem estar claramente incluídas numa coerência regional ligada a Deméter, com campos de acção definidos e clarificados pelas dinâmicas presentes no mito e nos ritos. Por isso, em nossa opinião, faz algum sentido que estas comunidades não sejam ignoradas neste estudo. Para mais, julgamos interessante sublinhar como encontramos, novamente, a tríade em contextos mistéricos.

### 1.10 Tebas

Pausânias é a única fonte que nos informa da existência de um templo das Meras junto aos santuários de Témis e Zeus *Agoraios*, fora da cidadela, na estrada que partia das portas Nesteias. Ao contrário das estruturas adjacentes, noticia que este *naos* não continha qualquer estátua<sup>361</sup>. Sabemos que a área onde se encontravam estes edifícios já não era habitada no período romano, embora a cidade mantivesse o funcionamento dos santuários, como parece ter sido o caso<sup>362</sup>. Apesar destas informações serem limitadas, alguns autores avançaram a hipótese de que a proximidade entre os templos pudesse reflectir a associação entre as divindades que Hesíodo e Píndaro, ambos beócios, fazem na *Teogonia* e num fragmento de um hino, precisamente dirigido aos Tebanos<sup>363</sup>.

Todavia, a identificação de uma possível narrativa beócia articulada, de alguma forma, com o santuário não encerra esta questão. Esperar-se-ia, por exemplo, que as Horas fizessem parte do complexo. Ademais, não dispomos de outras informações sobre em que consistiria o culto atestado pelo Periegeta, e a inserção das Meras no panteão tebano não é fácil de reconstruir, tendo em conta a existência de outra narrativa local que as parece referenciar: o nascimento de Héracles. O Periegeta refere que, entre os monumentos e relíquias atribuídos ao herói, os Tebanos preservavam um edifício tido como a casa de Anfitrião. Aí, existia um relevo com figuras já apagadas que os locais chamavam de Farmácides, e contava-se que tinham sido enviadas por Hera para dificultar o parto de Alcmena<sup>364</sup>. Contudo, a filha de Tirésias, Hístoris, resolveu enganar as divindades:

Lá existem representações em relevo de umas mulheres. As imagens já estão bastante gastas. Os Tebanos chamam-nas de Farmácides e dizem que foram enviadas por Hera para serem impedimentos ao parto doloroso de Alcmena. Pois elas impediam que Alcmena desse à luz. Mas veio um ardil à mente de Hístoris, filha de Tirésias, para lidar com as Farmácides; gritaria de satisfação, para capturar a atenção daquelas, como se Alcmena já tivesse dado à luz. Desse modo, dizem que as divindades ludibriadas foram-se embora e Alcmena levou o parto até ao fim<sup>365</sup>.

---

361) Paus. 9, 25, 4.

362) Paus. 9, 7, 6. W. K. Pritchett, *op.cit.* Vol. 2, 195-222.

363) Hes. *Th.* 901-906; P. *Fr.* 29-30 Mähler. S. Symeonoglou, *The Topography of Thebes*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1985, 199, 136-137; A. Schachter, *The Cults of Boiotia*. Vol. 2, London, Institute of Classical Studies, 1986, 145; P. Weizsäcker, “Moira”, 3090; M. L. West, *Theogony. Commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1997, 408; F. W. Hamdorf, *op.cit.* 69. Vide infra pp. 115-117.

364) Paus. 9, 11, 1-3. S. Symeonoglou, *op.cit.* 128-129, 183.

365) Paus. 9, 11, 3: ἐνταῦτά εἰσιν ἐπὶ τύπου γυναικῶν εἰκόνες· ἀμθρότερα ἤδη τὰ ἀγάλματα· ταύτας καλοῦσιν οἱ

Nas *Metamorfoses* de Antonino Liberal, é narrada a mesma versão do mito, e é articulada, precisamente, com o estabelecimento de um culto em Tebas à jovem. Porém, o nome dela seria Galântis, que significa «doninha» em grego, e não são enviadas as Farmácides, mas Ilitia e as Meras. Como castigo pelo engano, as deusas transformam a rapariga nesse animal, mas Héracles, mais tarde, estabelece sacrifícios em honra da rapariga que os locais, desde então, realizariam anualmente junto à casa de Anfitrião antes das Heracleias<sup>366</sup>. Esta narrativa foi incluída na obra homónima de Ovídio e é referida por Clemente de Alexandria e Cláudio Eliano, autores que contam como os Tebanos tinham dedicado a doninha a Héracles por essa razão<sup>367</sup>.

Estes documentos mostram que a história era conhecida e associada a Tebas. Parece-nos possível que ausência de clarificação do nome por parte de Pausânias se devesse a uma preferência pessoal, desvalorizando as Meras, como veremos<sup>368</sup>. Em todo o caso, podem estes testemunhos ajudar a explicar o culto assegurado pela notícia de um santuário? A narrativa de Hístoris indica-nos uma função das Meras que já foi sugerida para Atenas, Epidauro e Esparta: seriam deusas ligadas ao nascimento. As acções da jovem parecem reflectir uma prática ritual, de características apotropaicas, que procura levar o nascimento a bom termo, e o nome de *Pharmakides* lembra precisamente a imagem dos *pharmaka* que, segundo Platão, as parteiras possuíam para ajudar ou dificultar o parto<sup>369</sup>. Contudo, se procurarmos integrar a associação com Zeus e Témis na interpretação deste culto, devemos recordar que este par de divindades não era, na religião grega, relacionado com tal domínio de acção, e que o santuário da tríade não se encontrava junto ao recinto de Héracles ou da casa de Anfitrião.

Por outro lado, o epíteto do Crónida, *agoraios*, poderá sugerir-nos uma dimensão poliáde do espaço e do culto, apesar da localização limítrofe no recinto urbano<sup>370</sup>. Pironti defende uma interpretação próxima, ao estudar o carácter normativo da tríade como garantia da ordem de Zeus (*themis*). A autora relaciona os testemunhos beócios com um poema lírico anónimo, no qual a elas são pedidas as Horas, suas irmãs, abstracções de valores relevantes para a cidade, pelos nomes dados na *Teogonia*: a Boa Lei (*Eunomia*), a Justiça (*Dikē*) e a Paz (*Eirenē*). E, lembremos, temos

---

Θηβαῖοι Φαρμακίδας, πεμφθῆναι δὲ ὑπὸ τῆς Ἥρας φασὶν ἐμποδία εἶναι ταῖς ὠδίσιν Ἀλκμήνης. αἱ μὲν δὲ ἐπεῖχον Ἀλκμήνην μὴ τεκεῖν· Τειρεσίου δὲ θυγατρὶ Ἰστορίδι σόφισμα ἔπεισιν ἐς τὰς Φαρμακίδας ἐς ἐπήκοον αὐτῶν ὁλολύξαι, τετοκένοι γάρ τὴν Ἀλκμήνην· οὕτω τὰς μὲν ἀπατηθείας ἀπελθεῖν, τὴν δὲ Ἀλκμήνην τεκεῖν φασιν.

366) Ant. Lib. 29. E. Stafford, *Herakles*. 182-183.

367) Ov. *M.* 9, 281-323; Clem. *Prot.* 2, 39, 6; Ael. *NA*, 12, 5; Eust. *Il.* 19, 188; Sch. *Er. Il.* 119a. A. Shachter, *op.cit.* Vol. 1, 225; Vol. 2, 22-23. Revela, provavelmente, uma etimologia que relaciona de *Galinthias* com *galeē*; L. Ziehen, “Thebai, Kulte” in *RE* 5, A2, 1934, 1506.

368) Vide *infra* pp. 206-209.

369) Plat. *Phdr.* 77e-78a; *Tht.* 149B-d. W. H. Roscher, “Φαρμακίδες” in *Roscher* 3/2, 1902-1909, 2276; L. Ziehen, “Thebai, Kulte”, 1542-1543; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 169-178. Cf. V. Dasen, “Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity” in *The Materiality of Magic*. J. Bremmer & D. Boschung (eds), Paderborn, William Fink, 2014, 188-189.

370) J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 19-20; F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum”, 1834.

vindo a reconhecer e a sugerir uma associação das Meras à ideia de prosperidade da comunidade em várias cultos<sup>371</sup>. É interessante, nestes casos, que esse aspecto possa ter coexistido com o reconhecimento de funções aquando do nascimento de crianças. Mas se tal será evidente para o caso do santuário argólide, em Atenas essa relação é sugerida, em parte, pela presença evidente no contexto das expectativas do casamento, que podem ser associadas ao desejo de descendentes legais. Nesse sentido, notemos que o fragmento de Píndaro, que tomámos como possível testemunho de uma tradição, alude a um evidente motivo nupcial, ao narrar a procissão das bodas de Zeus e Témis, guiados pelas Meras<sup>372</sup>:

Primeiro, a filha de Úrano, Témis, a que bem aconselha,  
num carro com cavalos de rédeas douradas, das correntes do Oceano,  
as Meras, à augusta escadaria  
do Olimpo guiam, por um caminho reluzente,  
por ser a antiga esposa de Zeus *Sōtēr*.  
Ela gerou as deusas dos dourados diademas,  
as sempre confiáveis Horas, que trazem os doces frutos<sup>373</sup>.

É verdade que o documento não nos permite demonstrar que a presença da tríade indique o mesmo domínio de acção no culto em Tebas, mas parece ser, no mínimo, sugestivo. A descrição dada aos Tebanos pelo poeta, do ponto de vista da organização das figuras na procissão, está muito próxima de modelos que encontrámos na cerâmica ática e já referimos anteriormente (figs. 20-22)<sup>374</sup>. Por outro lado, o epíteto a Zeus *Sōtēr*, que encontraremos outra vez em Rodes, pode aproximar-se da dimensão políade presente em *agoraios*<sup>375</sup>. O hino, a que pertence o fragmento, teria sido composto em contexto tebano, articularia várias narrativas locais e seria dedicado precisamente a Zeus<sup>376</sup>. Mas, no seu conjunto, os registos disponíveis não esclarecem qual seria o carácter do culto em Tebas, mas sugerem um grupo de divindades do *oikos*, com contornos similares ao que foi assinalado em Atenas, possibilidade que não invalida, mas completa, as sugestões de Pironti. Lembremos que as bênçãos do final de *Euménides*, que invocam a tríade, expressam a prosperidade da cidade enquanto conjunto de famílias<sup>377</sup>.

Por outro lado, a presença das Farmácides articula as deusas com um rito prévio às

371) PMG 1018a-b; Hes. *Th.* 901-906; G. Pironti, *op.cit.* 20-26. Citaremos este documento regularmente, mas ele somente será analisado com algum pormenor no terceiro capítulo, aquando das preces às Meras. Vide infra pp. 223-225, 239-244.

372) V. Pirenne-Delforge, “Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'*Ourania*”, 286-287; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 226.

373) P. *Fr.* 30 Mähler: πρῶτον μὲν εὐβουλὸν Θέμιν οὐρανίαν/ χρυσέαισιν ἵπποις Ὀκεανοῦ παρὰ παγᾶν/ Μοῖραι ποτὶ κλίμακα σεμνὰν/ ἄγον Οὐλύμπου λιπαρὰν καθ' ὁδόν/ σωτήερος ἀρχαίαν ἄλοχον Δίος ἔμμεν-/ ἃ δὲ τὰς χρυσάμπυκας ἀγλαοκάρπους τίκτεν ἀλαθείας Ὀρας.

374) Vide supra pp. 25-28.

375) J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 19-20; Cf. E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 51-52. Vide supra p. 59 n. 265 & infra pp. 90-92.

376) B. Snell, “O Hino a Zeus de Píndaro” in *A Descoberta do Espírito*. Lisboa, Edições 70, 2003, 121-123, 130-134.

377) A. *Eu.* 956-958.

Heracleias em Tebas. A casa de anfitrião, onde eram realizadas as práticas, encontrava-se nas proximidades do Heracleu, entre vários monumentos que associavam a juventude do herói com a cidade<sup>378</sup>. Parece-nos evidente que, ao celebrar Hístoris/Galântis antes da festa principal, reproduzir-se-á a lembrança de que se deve prestar honras à jovem que permitiu o nascimento de Héracles antes de o festejar. Assim, a inclusão da tríade num *aition* local para ritos que, possivelmente, teriam sido introduzidos no séc. III a.C.<sup>379</sup>, parece ser adequada pela alusão a aspectos particulares do seu culto local, isto é, à sua presença no momento do parto. Contudo, os documentos não revelam muito mais sobre o sentido destes rituais.

Assim, podemos identificar em Tebas um culto das Meras, suficientemente organizado e relevante para ter um santuário. As fontes sugerem-nos que estas divindades teriam uma dimensão poliade, mas também deverão ter estado ligadas ao mundo do *oikos*. É possível que, a partir dessas funções, tivessem sido incluídas numa narrativa local associada ao culto de Héracles, que articularia o seu nascimento com sacrifícios prévios antes das Heracleias em honra da filha de Tirésias. Quanto a uma coerência temporal, a manutenção de templos, no séc. II, em áreas abandonadas do perímetro urbano, em que um dos *naoi* era dedicado ao *Agoraios*, sugere-nos que o espaço seria claramente anterior ao séc. II. Caso os três edifícios sejam reflexo de uma tradição beócia mais antiga, pode ser colocada a hipótese de que o culto, possivelmente, remonte ao séc V a.C.<sup>380</sup>

### 1.11 Estatuária e inquirições em Delfos

Plutarco conta que, entre os vários enigmas do santuário, no templo de Apolo em Delfos existia um conjunto escultórico anómalo de duas Meras, quando seriam esperadas três. Pausânias, tendo visitado o mesmo espaço, indica que as estátuas seriam completadas por outras duas, de Zeus e Apolo, ambos com o epíteto de *Moiragetēs*. O Periegeta indica também a falta de uma das divindades da tríade, mas não explicita qual nem quais seriam as restantes<sup>381</sup>. Não dispomos de qualquer outro documento sobre Delfos que refira ou elucide o conjunto, mas temos alguns registos que associam as deusas a este local, e que podem sustentar a hipótese de um culto ou de uma associação às práticas no santuário.

---

378) Paus. 9, 11, 4-7; P. I. 4, 61-72. S. Symeonoglou, *op.cit.* 128-129; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 184.

379) A. Shachter, *Cults of Boiotia*. Vol. 2, 22, 38.

380) Pelo hino de Píndaro e datação dos cultos de Témis e dos monumentos tebanos em torno do nascimento de Héracles. A. Schachter, *Cults of Boiotia*. Vol. 3, 51; S. Symeonoglou, *op.cit.* 128.

381) Paus. 10, 24, 4; Plut. *Moralia* 385c. Estranha, mas interessante, é uma curiosa fórmula que aparece num feitiço do séc. IV de invocação a Apolo. O deus é chamado «de Delfos e do Parnaso» e invocado pelo «nome que em número é igual às Meras» (*P.Mag.* 1, 325-326: (...) κλήζω δ' οὖνομα σὸν Μοίραις αὐταῖς ἰσάριθμον·). Poderá corresponder a uma referência ao conjunto? Tal interpretação, embora possível caso a expressão tiver origem no conhecimento da situação no templo, parece-nos bastante difícil de provar. Ademais, a fórmula também aparece dirigida a Hórus. Cf. *P.Mag.* 4, 456; 1985. O feitiço em causa, divinatório, pode explicar o título. S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2008, 153-155; E. Suárez de la Torre, “Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l’Égypte gréco-romaine”, *Kernos* 26, 2013, 166-167.



A mais antiga presença das divindades corresponde à sua representação nos relevos do tesouro de Sifno, uma peça do séc. VI a.C., como participantes na Gigantomaquia (fig. 24). Sabemos que a sua inclusão no episódio era conhecida<sup>382</sup>, mas não é, por si, indicativa de um culto. Mais interessante é um poema votivo do séc. IV a.C. em agradecimento pelo nascimento de uma filha. Um dedicante, cujo nome não foi preservado, viera ao oráculo para inquirir Febo sobre a sua falta de descendência e, pelo menos quatro anos após a resolução do seu pedido, retorna para consagrar os três primeiros cabelos da sua filha, conforme ordenado pela resposta. Por isso, ergueu um monumento em que inscreveu o texto e dedicou um considerável espólio, ao ponto de o santuário o ter recompensado com a atribuição de vários privilégios cívicos à sua família na sequência da segunda visita, como indica um decreto incluído na estela<sup>383</sup>.

O poema conta como a vontade de Apolo fizera que Ártemis e as Meras, estas invocadas com o epíteto de *Teleiai*, levassem a gravidez ao fim e garantissem que o parto fosse realizado sem dores. Em troca, os pais resolveram chamar a criança de Delfis e, nos anos seguintes, tiveram mais filhos, pelo que resolveram voltar todos ao Parnaso para agradecer<sup>384</sup>. A narrativa revela preocupações que aludem precisamente às funções em torno da família que as Meras podem articular, como vimos em Atenas, mas também às práticas oraculares no templo em que as suas estátuas seriam expostas. Infelizmente, restam poucos oráculos a título privado e, de entre os que nos chegaram, este é o único que é considerado genuíno e implica tal motivação. Todavia, a existência de inquirições lendárias atribuídas a Delfos, e a recorrência na mitologia grega de heróis que se dirigiam ao oráculo para perguntar sobre a sua descendência, pode reflectir uma prática generalizada<sup>385</sup>. Se alargarmos o espectro temático a questões mais gerais sobre a família, de acordo com o *corpus* reunido por Joseph Fontenrose, verificamos que estes temas eram efectivamente inquiridos, embora num número reduzido dos testemunhos<sup>386</sup>.

Sabemos também que no santuário era prestado culto a outras divindades que podiam ter funções no nascimento além de Ártemis e as Meras, como Ilitia, Higia e Asclépio, embora, tal como notámos, em Epidauro, não se deveriam realizar partos no recinto<sup>387</sup>. Em todo o caso, parece-nos uma hipótese pertinente que a estatuária estivesse relacionada com inquirições desta categoria, tomando o poema votivo como exemplo. Ademais, permite-nos uma interpretação do epíteto

382) Apollod. 1, 34-38. S. Angeli, “Moirai”, 642-643. Vide infra pp. 101, 127-128.

383) CEG 894 i, ls. 1-4; ii, 1-7. É pelo decreto que o votivo foi datado para 362-361 a.C. J. Bosquet, “Inscriptions de Delphes”, BCH 80, 1956, 552-557; J. Fontenrose, *op.cit.* 255.

384) CEG 894 i, ls. 3-17.

385) Eur. *Io*. 65-70; 472-491; 1595-1596. J. Fontenrose, *op.cit.* 255, 278, 287, 303, 321, 356-257, 362-365, 386; S. Wise, *op.cit.* 29-30; H. W. Parke & D. E. W. Wormell, *op.cit.* Vol. 2, 298-302.

386) Idem, *ibidem*. 393-409; J. Fontenrose, *op.cit.* 24-35, 39-44, 48-55.

387) A. Jacquemin, “Panthéon et épiclèses delphiques: Apollon et les autres dieux” in *Nommer Les Dieux*. Loc.cit. 241-253; G. Roux, *Delphes, son oracle & ses dieux*. Paris, Les Belles Lettres, 1976, 197-200.

*Moiragetēs*: Apolo seria o deus que enviava as Meras para que ajudassem quem o questionasse sobre a possibilidade de descendência, pelo menos nos procedimentos ligados ao parto. Esta prática, clara no documento em estudo, parece articular o protocolo oracular com um esquema de reciprocidade pelo voto<sup>388</sup>: a pergunta implica um pedido, a resposta uma promessa e a concretização do anunciado um agradecimento. Neste contexto ritual, não poderiam as próprias estátuas resultar desta dinâmica, ao serem originalmente votivos que, por motivos conjunturais que nos escapam, acabaram expostos no templo? Afinal, o espaço estava recheado de dedicações monumentais, pelo que, em nossa opinião, as imagens podem ser explicadas por tal contexto<sup>389</sup>.

Porém, se estas sugestões permitem articular as Meras com Apolo no complexo, não explicam a estátua de Zeus *Moiragetēs*. Em primeiro lugar, devemos notar o facto de Plutarco, antes da viagem de Pausânias, não referir os dois deuses no conjunto, o que pode significar que se tratariam de votivos movidos mais tarde para o interior do templo. Por outro lado, este autor pode simplesmente não ter feito a mesma associação entre as quatro figuras e o epíteto, como Pausânias. Isto pode indicar que a relação em causa não seria mais que uma interpretação do Periegeta sobre a simples concomitância de representações no mesmo espaço, repetindo uma tendência manifesta ao longo da obra<sup>390</sup>.

Por outro lado, uma eventual distorção exegética pode não ser o único testemunho do epíteto no santuário. O decreto dos Praxiérgidas em Atenas, já referido, ao incluir uma inquirição oracular associada a Delfos, estabelece práticas rituais precisamente às Meras e Zeus *Moiragetēs*, levando-nos a questionar se Apolo não estaria incluído na lacuna que se segue nessa inscrição<sup>391</sup>. Avançámos sobre esse documento que a motivação do pedido dos Praxiérgidas aludia precisamente a um assunto ligado à família, algo consistente com o espectro temático das inquirições evidenciadas para conjunto délfico em estudo<sup>392</sup>. O epíteto é usado noutros cultos, mas o único paralelo que é possível estabelecer apropriadamente com este santuário é o caso de Olímpia, visto que envolvia motivações agónicas para as competições hípicas das Olimpíadas, e podem ser especuladas práticas similares nos Jogos Píticos que, naturalmente, dariam um particular relevo a Apolo como *Moiragetēs*<sup>393</sup>. Mas, enquanto na Élide a localização dos altares nos indicia esse esse campo de acção, o mesmo não

---

388) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 150-153.

389) Nesse sentido, não poderá o numero anómalo ser explicado pela destruição do templo em 373 a.C., justificando o desaparecimento da terceira escultura? J. Pedley, *op.cit.* 139, 146-151; W. H. Parke, *Greek Oracles*. London, Hutchinson Univ. Library, 1967, 114-115.

390) Vide *infra* pp. 206-209.

391) Sokolowski 3, 15, ls. 10-12. W. H. Parke, *op.cit.* 35, G. Roux, *op.cit.* 19-34; J. Fontenrose, *op.cit.* 244-245. O documento também refere Geia que, com Témis, eram, essencialmente nas fontes atenienses, tidas como as divindades que antecederiam a Apolo no oráculo. Contudo, a correspondência dessa narrativa a uma suposta evolução do culto local não é certa e parece, quanto muito, remeter para a realidade religiosa da Ática. E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 46, 53-67. C. Sourvinou-Inwood, "Myth as History: The Previous Oners of the Delphic Oracle", 217-233.

392) Vide *supra* pp. 32-37.

393) G. Roux, *op.cit.* 172-174. Vide *supra* pp. 67-70.

acontece em Delfos.

Em todo o caso, a presença das Meras no templo de Apolo é residual nas fontes e, julgamos, a sua importância no santuário seria reduzida<sup>394</sup>. George Roux procurou explicar esta questão pela inclusão das divindades nos oráculos, dado que seriam, nesse contexto, «divindades do Destino». Este autor tem em mente essencialmente a narração de Heródoto sobre Creso e a resposta da Pítia sobre a ambiguidade que profetizara, na qual as Meras são incluídas num discurso apologético que define limites ao que o deus pode ou não fazer<sup>395</sup>. Um registo semelhante é transmitido por Porfírio, que regista uma resposta sobre como poderia um raio cair e danificar o templo de Febo em Atenas, sendo a tríade incluída como parte da apologia<sup>396</sup>. Assim, o conjunto compreender-se-ia numa lógica de acesso ao conhecimento divino, pois Apolo, o deus do santuário, estava a par dos desígnios do seu pai que controla as Meras. Por essa razão, ambos receberiam o epíteto. Roux chega a afirmar que estes dados mostram uma concepção de destino «plus optimiste que n'était traditionnellement celle des Grecs, longtemps persuadés que les Moires, antiques divinités, imposaient aveuglément leur loi aux hommes comme aux dieux.»<sup>397</sup>

Ora, colocando do lado o facto problemático de o autor não definir de forma alguma o que é o «Destino» entre os Gregos, tratemos das questões que envolvem as deusas. Efectivamente, como veremos adiante, é possível notar como as Meras são aludidas em contextos divinatórios que podem implicar uma função ligada à revelação de conhecimento divino que, de outro modo, não seria acessível aos homens<sup>398</sup>. Porém, em nossa opinião, sustentar a existência das estátuas nessa dimensão oracular não é uma explicação particularmente segura. Em primeiro lugar, as respostas em questão não são tidas como genuínas, mas programáticas e ideológicas por parte dos autores que as testemunham, sem que reflectam necessariamente as práticas no recinto<sup>399</sup>. Por outro lado, estes oráculos são os únicos testemunhos que, entre as inúmeras profecias ambíguas da Pítia, enquadram as Meras na justificação dos mesmos. Além disso, os exemplos genuínos de que dispomos (o decreto dos Praxiérgidas e o poema votivo) não as tratam no mesmo contexto. Roux, na verdade, parece seguir a opinião de Pausânias sobre o templo de Zeus em Mégara e o epíteto *Moiragetēs* no altar de Olímpia. Por fim, esta hipótese não explica o número irregular das estátuas e, acima de

---

394) É difícil de explicar. Anne Jacquemin, considerando que Apolo *Moiragetēs* faria parte do panteão de Delfos, e relacionando com Zeus e com as duas Meras, no seu artigo sobre os epítetos do santuário, levanta a hipótese, incompleta, de que simplesmente seriam entendidas na era arcaica com um número diferente de três, tendo sido preservada essa peculiaridade no santuário. Porém, se assim fosse, Plutarco deveria ter conhecimento dessa variante local. Além disso, a questão da variação do número de Meras que alguns autores defendem é, como veremos, problemática. A. Jacquemin, *op.cit.* 247-248 n. 17. Cf. *infra* pp. 178-181.

395) Hdt. 1, 87, 1-1, 87, 2; 1, 89, 1-1, 90, 3; 1, 91. Voltaremos a esta questão. Vide *infra* pp. 199-202.

396) Porph. *Fr.* 338. W. H. Parke & D. E. W. Wormell, *op.cit.* Vol. 2, 190-191.

397) G. Roux, *op.cit.* 98-99, 102, 189-190.

398) Vide *infra* pp. 229, 236-277, 264.

399) J. Fontenrose, *op.cit.* 303, 351-352; W. H. Parke & D. E. W. Wormell, *op.cit.* Vol. 2, 373-375; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 94-111.

tudo, ignora um pressuposto fundamental das inquirições oraculares: para quem procura conhecer o futuro, as noções de inflexibilidade não se podem sobrepor às expectativas de o alterar, ou a própria consulta perderia pertinência<sup>400</sup>. A explicação de Roux parece-nos, por isso, algo inadequada.

Em nossa opinião, a presença da tríade no santuário revela uma associação a Apolo e às práticas do recinto que articulariam domínios de acção que já encontrámos, ligados ao *oikos*. Estes papéis não invalidariam as argumentações apologéticas e, dada a dimensão pan-helénica de Delfos<sup>401</sup>, também julgamos plausível que diferentes interpretações fossem projectadas pelos visitantes. Sabemos, contudo, que as deusas teriam alguma importância a ponto de, no período romano, pelo menos duas estátuas das Meras serem mantidas no templo principal. Como vimos, talvez fossem originalmente dedicações resultantes de inquirições e pedidos ao deus. Em todo o caso, pensamos que o fenómeno pode compreender um intervalo temporal entre o séc. V a.C., aquando do decreto dos Praxiérgidas, e até ao séc. II, pelo menos, devido ao testemunho de Pausânias, embora o oráculo permaneça em funcionamento até ao final do séc. IV<sup>402</sup>. As Meras seriam, porém, uma peculiaridade algo apagada deste santuário.

### 1.12 Medeia em Corcira

Nas *Argonáuticas* de Apolónio de Rodes, no episódio da terra dos Feaces, identificada com Corcira, no Mar Jónico, Medeia une-se a Jasão para evitar ser entregue à expedição da Cólquida conforme o parecer do rei Alcínoo. Na sequência deste episódio, a heroína dedica altares às Ninfas e às Meras no santuário de Apolo Pastoril onde, segundo o poeta, os habitantes as celebravam anualmente com sacrifícios<sup>403</sup>. O enquadramento destes ritos na narrativa compreende-se pela procura da jovem em legitimar o casamento prometido pelo herói, celebrado por necessidade longe do *oikos* de Jasão e sem implicar o reconhecimento legal para eventuais descendentes por parte das famílias envolvidas<sup>404</sup>. Neste contexto, a função das Meras parece-nos clara, pois o comportamento ritual da heroína compreende uma ansiedade que já encontrámos na Ática, nomeadamente com o culto de Afrodite Urânia<sup>405</sup>. Os ritos nos altares durante as bodas procuram agradecer às divindades do casamento legítimo, embora por união oficiosa e não planeada.

Até que ponto não desejaria Apolónio com esta contradição ilustrar um sentimento de

---

400) Vide A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*. 118-119; H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 188-190; M. A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley, Univ. of California Press, 2008, 76-77.

401) A. Jacquemin, *op.cit.* 245-246.

402) J. Fontenrose, *op.cit.* 5.

403) A.R. 4, 982-992; 4, 1217-1219: «E ainda nesse lugar os altares das Meras e das Ninfas, que foram estabelecidos por Medeia no santuário de Apolo Pastoril, recebem sacrifícios anuais.» (Μοιράων δ' ἔτι κείθι θύη ἐπέτεια δέχονται/ καὶ Νυμφέων Νομίσιον καθ' ἱερὸν Ἀπόλλωνος/ βοῶμοι τοὺς Μήδεια καθείσατο.) Cf. Apollod. 1, 137-138. A.R. Dick, “On the Way from Colchis to Corinth: Medea in Book 4 of the Argonautica”, *Hermes* 117/4, 1989, 464-467.

404) A.R. 4, 1128-1169. Cf. Eur. *Med.* 1-48, 160-167, 545-575, 593-597. A.R. Dick, *op.cit.* 456-458.

405) Cf. Hyg. *F.* 23. Vide supra pp. 37-41.

desespero? Afinal, da mesma forma que assistimos a uma festa, realizada heterodoxamente após a união, que acaba por impor à expedição paterna que aceitasse o *fait accompli* da noite anterior, restaria esperar que os deuses também o reconhecessem pela consagração de vítimas, como se de um casamento legítimo se tratasse. Mas, ao contrário dos *proteleia* atenienses, estes ritos são realizados após a «união». Além do mais, notemos que o escoliasta de Apolônio, citando um fragmento de Timeu de Tauroménio, regista que, apesar do santuário existir em Corcira, as práticas não seriam feitas para as Meras mas às Ninfas e Nereidas<sup>406</sup>. Isto significa que o autor poderá ter tido a intenção de acrescentar a tríade na narrativa etiológica para esse efeito, conhecendo (e confirmando pela erudição) um aspecto do culto que os Gregos reconheciam às deusas nas celebrações nupciais<sup>407</sup>. Em nossa opinião, do ponto de vista do sentido das práticas, e tendo em conta a sequência inversa na qual são realizadas, julgamos que esta leitura é uma hipótese plausível.

Pouco mais podemos avançar sobre este culto, cuja associação às Meras pode somente existir no poema e não historicamente. Sabemos que Apolo era o deus principal da ilha e que a sua relação com as divindades em estudo não era desconhecida na religião grega<sup>408</sup>. Caso as vítimas sacrificadas anualmente fossem ovelhas, repetindo o modelo do altar na caverna das ninfas onde se realiza a consumação, o único paralelo a traçar, e com alguma dificuldade, seria as práticas em Sícion, embora nesse caso a vítima estivesse grávida e a lógica ritual fosse agrícola<sup>409</sup>. Esta divergência poderá sustentar que teria existido efectivamente uma substituição das Nereidas, mudando as divindades mas mantendo o rito. Em todo o caso, não julgamos ser possível, pelo estado da documentação, comprovar a existência de um culto às Meras em Corcira ou da sua presença no santuário de Apolo Pastoril.

### 1.13 Tessália

Dispomos somente de dois documentos epigráficos isolados que podem atestar o culto das Meras na Tessália. Contudo, o carácter limitado dos registos não permite muito mais do que simples sugestões. Uma pequena inscrição votiva ainda por datar, originária de Ciério, indica apenas que a dedicação se dirige às Meras *kata krēsmon*, o que pode ser interpretado como «segundo a resposta oracular», semelhante à fórmula mais popular *kata manteian*<sup>410</sup>. É difícil não ter em mente o que foi

---

406) A.R. Sch. 1217-1219b. Timeu era contemporâneo de Apolodoro. A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 809; A.R. Dick, *op.cit.* 466-467.

407) J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, 56, 161, 311 n. 136; A. V. Sánchez, *El aition en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas*. Murcia, Univ. de Murcia, 1989, 256-258.

408) H.-J. Gehrke & E. Wirbelauer, “Akarnania and Adjacent Areas” in *Inventory*. 363. Vide infra pp. 174, 238-239.

409) A.R. 4, 1129; Paus. 2, 11, 4. Vide infra pp. 214-215.

410) *IG IX*, 2, 282. M. Guarducci, *Epigrafia Graeca*. Vol. 2, Roma, Instituto Poligrafico dello Stato, 1969, 124-125; E. Suárez de la Torre, “Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne” in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Loc.cit.110

avanzado sobre Delfos, bem como os exemplos de Atenas e de Halicarnasso, que veremos adiante, que remetem para as autoridades oraculares a origem de certas práticas rituais que envolviam as Meras<sup>411</sup>. Será que este documento indica que teria sido realizada uma inquirição, e que, na sequência da resposta, foram seguidas instruções de ritos específicos ou executado um agradecimento, num modelo semelhante ao do poema votivo em Delfos? A inscrição não permite uma demonstração destas possibilidades.

Em Feras, uma outra dedicação do início do período helenístico regista as divindades sob o epíteto de *Patroai*<sup>412</sup>. A proximidade do local, onde foi encontrado este material, do templo de Enódia, uma divindade regional tessálica que nesta comunidade tinha o seu santuário principal, levou a que, nos estudos mais recentes, fosse sugerida a associação das figuras ao culto nesse recinto<sup>413</sup>. Na nossa opinião, o epíteto presente na dedicação é importante, ao revelar uma escolha das divindades de acordo com a função específica pela qual apelada. Enódia também era cultuada sob esse título que sugere uma motivação no contexto do *oikos*<sup>414</sup>. Consequentemente, julgamos ser possível observar uma inesperada coerência. Outros exemplos documentais que de alguma forma associam as Meras com respostas oraculares dizem respeito, essencialmente, a questões familiares, nomeadamente no que toca à descendência e estabelecimento de cultos privados.

A recorrência deste domínio de acção, nas possibilidades interpretativas das duas pequenas inscrições de que dispomos, pode ser significativa na construção de um padrão geral. Contudo, não passa de uma sugestão pouco segura, dadas as limitações destas fontes. Mais a mais, a sinalização clara no voto de Ciério, de como foi realizado *kata krēsmon*, ao indicar uma situação extraordinária resultante de uma experiência divinatória, pode indiciar que as práticas que atesta não remetem para as tradições locais. Nesse sentido, a existência de um culto a estas divindades na Tessália seria limitada somente a Feras, nas condições já referidas. Em todo o caso, a execução dos votos e dos seus pedidos teriam certamente sido acompanhados de outros ritos que desconhecemos.

### 1.14 Delos

Dispomos de uma pequena inscrição votiva, ainda por datar, em nome de um certo Marcos Órbio. Tratar-se-ia de um membro da colónia itálica da ilha, filho de um Lúcio que pode ser identificado com Lúcio Órbio, um magistrado dessa comunidade segundo outra inscrição, datada do

---

411) A Tessália assume, a certa altura, uma relação particularmente próxima com o santuário de Delfos. C. D. Graninger, *The Regional Cults of Thessaly*. Tese de Doutoramento, Ithaca, Cornell Univ., 2006, 137; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 47-48. Vide supra pp. 84-86 & infra pp. 108-109, 201-202.

412) *SEG* 42, 535.

413) Não acedemos aos trabalhos de Chrisostomou pelas nossas falhas na fluência de grego moderno em que foram escritos, mas consultámos as suas conclusões na tese de C. D. Graninger, *op.cit.* 182-185, 191-192.

414) Idem, *ibidem*. 204-206; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 20-21.

séc. I a.C.<sup>415</sup> O registo é apontado como sugestivo de um culto das divindades na ilha, mas, pelas limitações do material, os autores que o trabalharam pouco avançam sobre o documento<sup>416</sup>. Porém, julgamos que duas breves notas devem ser acrescentadas, uma vez que, semelhante ao voto de Ciério que refere *kata krēsmon*, a dedicação em causa dirige-se às Meras *kata prostagma*.

Esta expressão, que se traduz por «conforme ordenado», tem um sentido volitivo particularmente reforçado, ao indicar uma ordem directa da divindade e, ao contrário de *kata manteian* ou *kata krēsmon*, tanto expressa uma ordem oracular como, indirectamente, as instruções que o sacerdote recomende como interprete das vontades divinas<sup>417</sup>. Contudo, a existência de um oráculo de Apolo em Delos e a documentação que o atestaria foram consistentemente refutadas pela tese de Philippe Bruneau sobre os cultos da ilha<sup>418</sup>. Em todo o caso, o recurso a técnicas divinatórias ou a eventualidade de uma inquirição externa, principalmente para um estrangeiro, são hipóteses que podem explicar por motivações oraculares a escolha daquela fórmula no documento.

Por outro lado, o vocábulo usado, no contexto da colónia itálica, pode sugerir uma diferente interpretação. Caso o dedicante pertença a uma família latina, consideramos importante ter em conta que *prostagma* pode simplesmente expressar um sentido geral de ordem ou comando e, em particular, de lei estabelecida por um soberano ou magistrado a título individual, termo que, na epigrafia grega, traduz o latino *edictum*<sup>419</sup>. Consequentemente, se aceitarmos que a prescrição aludida no voto indica uma regulação estabelecida para as práticas correspondentes, não estaremos perante uma situação pontual de carácter divinatório, mas de uma alusão a uma regularidade da qual o material em estudo seria o único exemplo de que dispomos. Para mais, a necessidade sentida pelo dedicante em registar que o rito fora executado de acordo com o que estivesse determinado, pode compreender um testemunho de um itálico que deseja deixar claro como seguiu os costumes locais para as Meras, divindades gregas, conforme lhe teriam informado e ordenado executar.

Mas poderá esta sugestão ser confirmada por outros documentos? Possuímos um fragmento de um hino de Píndaro, dedicado pelos habitantes de Naxos a Delos, que sinaliza a presença de Ilítia e Láquesis no nascimento de Apolo e Ártemis na ilha<sup>420</sup>. É manifesta a importância da primeira deusa, tida como garantia do êxito do parto de Leto, para a mitologia local do deus, algo que se reflectia no culto, em torno de um santuário no recinto do próprio deus<sup>421</sup>. Vimos também que, em

---

415) ID 1742; 2443.

416) A. Mayer, *op.cit.* 4; P. Weizsäcker, “Moirā”, 3091; P. Bruneau, *Recherche sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris, Éditions de Boccard, 1970, 452, 586.

417) M. Guarducci, *Epigrafia Graeca*. Vol. 2, 125.

418) P. Bruneau, *op.cit.* 142-160.

419) M. Guarducci, *Epigrafia Graeca*. Vol. 2, 77; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 1096.

420) P. Fr. 52m Mähler. I. Rutherford, “Pindar on the Birth of Apollo”, *CQ* N.S. 38/1, 1988, 70-73.

421) H. Hom. Ap. 96-119; Paus. 1, 18, 5; 8, 21, 3; 9, 27, 2. P. Bruneau, *op.cit.* 212-219; F. Graf, *Apollo*. 25-28; S. Wise, *op.cit.* 56-57.

Epidauro, Láquesis é autonomizada como divindade no mito do nascimento de Asclépio e num culto que a associava, com as Meras, às mesmas funções que Ilitia tinha nas narrativa e práticas délias. Outrossim, Apolo e as Meras, como veremos, parecem revelar uma relação peculiar entre as que se podem estabelecer com outros deuses<sup>422</sup>. Sabemos ainda que Oleno da Lícia, um poeta arcaico que teria escrito um hino a Ilitia declamado anualmente nas festas em honra da deusa na ilha, invocava-a sob o epíteto de «Aquele que bem tece» (*Eulinos*), uma alusão clara à capacidade de fiar como acção mágica, uma das metáforas mais associadas às Meras na cultura grega<sup>423</sup>.

Poderá o poeta beócio ter feito alusão a um culto local, associado a este mito? Na verdade, as fontes são insuficientes para sustentar uma resposta positiva. Não sabemos se a presença das Meras poderá simplesmente aludir à tradição recorrente de as incluir nos séquitos divinos dos nascimentos de diversos deuses, além de que desconhecemos o contexto preciso da alusão ao epíteto em Oleno. O votivo, dirigido às Meras no plural, e não a Láquesis, Ilitia ou Apolo, pode ser indicativo de um culto autónomo, associado ou não às configurações panteónicas de Delos. Na verdade, somos da opinião de que a expressão escolhida nesse documento alude a uma instrução seguida por Marcos Órbio, mas se esta respeita a uma origem externa ou a uma tradição délia não é possível estabelecer. Por isso, um culto grego das Meras, apenas um entre a miríade de divindades com santuários numa ilha como Delos<sup>424</sup>, não poderá ser atestado antes do séc. I a.C., data que, aliás, depende da aceitação da relação familiar entre os indivíduos mencionados nas inscrições.

### 1.15 Rodes

Uma dedicação ainda por datar, proveniente de Camiro em Rodes, inclui as Meras entre Atena *Phatria*, Zeus *Sōtēr*, *Stoichaios* e *Mesarkeios*, as Euménides e divindades desconhecidas chamadas de *Oiopiros*<sup>425</sup>. Para Stephanie Paul, tratar-se-á de uma consagração em contexto familiar, remetendo em parte para os deuses ancestrais da casa, dimensão que permitiria compreender a presença das Meras no conjunto<sup>426</sup>. Já vimos, no caso de Atenas, como a associação entre a tríade e as Euménides era entendida na prosperidade do *oikos*, mas também sublinhámos como a relação entre as mesmas no culto em Sícion revelava um carácter agrícola. Essa comunidade do Peloponeso, segundo os escólios a Dioniso Trácio, teria erigido um templo precisamente a Zeus *Stoichos* ou *Stoichadeus*, relacionado com a organização do corpo cívico em tribos. Somente em Tera encontramos novamente o epíteto *Stoichaios* usado na inscrição<sup>427</sup>.

422) Vide supra pp. 58, 62-64 & infra pp. 174, 178-181, 184, 238-239.

423) Paus. 1, 18, 5; 8, 21, 3. I. Rutherford, *op.cit.* 73; V. Pirenne-Delforge, “Les Moires entre le naissance et la Mort”, 99; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 34-35. Vide infra pp. 184-190.

424) G. Reger, “The Agean” in *Inventory*. 740.

425) *Tit. Cam.* 127.

426) S. Paul. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013, 318.

427) D.T. Sch. 790, 40 Bekker apud idem, *ibidem*. 318 n. 283; Paus. 2, 11, 4. Vide supra pp. 24-31, 54-57.



Por outro lado, os epítetos de *Sōtēr* e *Ph(r)atria*, atribuídos regularmente a Atena e Zeus, são recorrentes enquanto marcas de divindades políades, sendo o caso mais conhecido o de Atenas, onde existia uma associação às fratrias, e tendiam a concordar na sua enunciação em pares *Sōtēr/Sōtēra* e *Ph(r)atrios/Ph(r)atria*. *Mesarkeios* corresponde a uma variação de *Herkeios*, epíteto que encontra sentido pela associação à casa, significando Zeus «do pátio», e sendo relacionado geralmente com os altares do *genos* a céu aberto<sup>428</sup>. De todas as divindades referidas, apenas os *Oiopiroi* não têm qualquer paralelo, pelo que a sua inclusão poderá indicar que seriam divindades locais com alguma importância para o dedicante.

Parece-nos que o documento apresenta uma alusão a diferentes cultos de Camiro, pela multiplicação da figura de Zeus por diversos epítetos, intercalados com outros deuses, em vez de uma enunciação henoteísta que, sob uma só divindade, enumerasse as diferentes identidades reconhecidas na mesma figura<sup>429</sup>. Parece-nos possível que os termos da dedicação fossem organizados pelos grupos aos quais o dedicante se reconhecia pertencer na comunidade, cada um com o seu protector, como referentes onomásticos de uma hierarquia identitária, iniciando com a cidade (*Sōtēr*), seguindo-se a tribo (*Stoichaios*), depois a fratria (*Phatrios*) e finalmente os deuses d o *oikos* (*Mesarkeios*). Entre as duas últimas categorias estão as Meras, as Euménides e os *Oiopiroi*. Se as figuras seriam tidas como pertencentes ao contexto do *oikos*, ou se o dedicante tinha em mente categorias intermédias que desconhecemos, não podemos concluir. Contudo, na concepção exposta, ao existirem referências intercalares, estariam mais próximas das identidades familiares que dos referentes políades.

Por conseguinte, esta interpretação suporta o estabelecimento de paralelos com outras situações em que as Meras são entendidas, no culto, como divindades do *oikos*. Mas por outro lado, a presença numa estrutura tão rígida, quase como se de uma exegese nativa se tratasse, força-nos a perguntar se a inclusão não reflectiria estruturas panteónicas locais que o dedicante projectaria sob a forma da hierarquia. Por tal leitura, a presença das Meras na dedicação poderia sugerir alguma autonomia como parte dos cultos da ilha. A única fonte que sustentaria essa interpretação, embora com alguma dificuldade, é a VII *Olímpica* de Píndaro, ao narrar a origem de Rodes. Para que Hélio, a principal divindade das três comunidades da ilha, não ficasse sem uma parte do mundo após os deuses o terem dividido, Láquesis permite uma excepção, e é erguida uma nova terra no Egeu para ser consagrada ao deus<sup>430</sup>. É deveras atraente ler no poema uma referência a particularidades locais

428) K. Dowden, *Zeus*. London, Routledge, 2006, 80-81; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 19-21; S. Paul. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 316-320; J. Neils, "Athena, Alter ego of Zeus" in *Athena in the Classical World*. S. Deacy & A. Villing (eds.), Leiden, Brill, 2001, 222-225.

429) *Tit. Cam.* 127: [Ζ]ηνὸς Σωτῆ[ρος]/ Ζηνὸς Στοι[χάιο]/ Ἀθαναίης Φατρ[ίας]/ Οἰοπιρῶν /Μο[ι]ρᾶν/ Εὐμενέων/ Ζηνὸς Μεσαρ[κ]εῖ[ο].

430) P. O. 7, 54-71. T. H. Nielsen & V. Gabrielsen, "Rodos" in *Inventory*. 1196-1197.

conhecidas de Diágoras, o atleta nativo ao qual é dedicado o poema, mas não possuímos outro documento que nos permita mais que esta sugestão.

Em suma, dispomos de um elemento que sugere a existência de um culto das Meras em Rodes, mas não é claro se seria parte das divindades familiares do dedicante anónimo e das suas preferências, ou se eram tidas na ilha como divindades da casa. É verdade, sublinhemos, que o documento pode reflectir somente uma associação pontual de diversos cultos por um indivíduo, com motivações conjunturais que jamais iremos conhecer. Contudo, parece-nos possível que a escolha das divindades e, possivelmente, a ordenação das respectivas invocações, indique uma organização consciente das entidades, por via da diferenciação dos cultos enumerados.

### 1.16 As Meras em Cós

A presença das Meras em cultos de Cós está atestada por registos epigráficos bastante claros, e a interpretação algo ambiciosa de alguns autores sobre quatro juramentos informais alusivos a estas divindades em Teócrito e Herodas parece sustentar essa possibilidade<sup>431</sup>. O seu argumento avança que a familiaridade destes autores com a ilha num período próximo, o séc. III a.C., pode indicar que, na atribuição de certas formulas orais a determinadas personagens, essas interjeições reflectiriam exemplos de Cós<sup>432</sup>. Embora o *corpus* deste tipo de juramentos, no geral, provenha essencialmente de Atenas, sabemos que as particularidades locais destas fórmulas tendiam a reflectir as configurações panteónicas: os Espartanos juravam pelos gémeos Castor e Pólux, os Tebanos pelos gémeos Anfíon e Zeto, por Héracles e Iolau, e os Megarenses pelo nativo Díocles<sup>433</sup>.

Em todo o caso, dada a excepcional raridade de juramentos dirigidos à tríade, é particularmente atraente valorizar estes dados. A recorrência de quatro interjeições em dois autores temporalmente próximos, possivelmente relacionados com o mesmo local, é deveras interessante, mas o número de exemplos para comparação não permitem de forma alguma uma amostra com dimensões suficientes para projectar uma regularidade estatística. Por isso, será mais seguro, em nossa opinião, sublinhar a seguinte característica que os quatro exemplos têm em comum, e questionar até que ponto pode a documentação epigráfica reflectir uma proximidade com esse padrão: todos os juramentos são proferidos por mulheres.

---

431) Theocr. 2, 160; Herod. 1, 11; 1, 66; 4, 30. S. Eitrem, "Schicksalmächte", 63; S. M. Sherwin-White, *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial period*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 290-291, 321-322; C. R. Cravo da Silva, *Magia Erótica e Arte Poética no Idílio 2 de Teócrito*. Tese de Doutoramento, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008, 89-96. Vide infra pp. 218-220.

432) Apesar da relação de ambos os autores com a ilha não ser consensual A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 759-760, 786; W. Headlam, *Herodas*. Cambridge, Cambridge Univ Press, 1922, 17-18; I. C. Cunningham, *Herodas. Mimiambi*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1971, 1-3, 61, 128; A. S. F. Gow, *Theocritus*. Vol. 2, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1952, 33, 62; H. J. Rose, "Quaestiones Herodeae", *CQ* 17/1, 1923, 32.

433) A. H. Somerstein, I. C. Torrance & alii, *Oaths and Swearing in Ancient Greece*. Berlin, De Gruyter, 2014, 320.

### 1.16.1 O culto familiar de Héracles *Diomedonteios*

Um pilar quadrangular encontrado em Cós contém as regulações de um culto privado a Héracles, estabelecido por um certo Diomedonte, sob o epíteto único de *Diomedonteios*. As narrativas locais contavam como o herói tinha passado pela ilha após a destruição de Tróia, pelo que algumas famílias assumiam-se como suas descendentes e, possivelmente, Diomedonte teria a mesma pretensão<sup>434</sup>. A inscrição inclui dois complementos tardios que acrescentam e clarificam questões respeitantes ao recinto e à gestão do culto que, registados provavelmente após a morte do fundador, testemunham uma evolução e procura de soluções pelos descendentes. O primeiro registo é datado do final do séc IV a.C, o segundo na passagem de século e o terceiro de c. 280 a.C.<sup>435</sup>

De acordo com o documento, a família e os futuros descendentes de Diomedonte passaram a constituir uma *koinōnia* cujos membros podem participar no culto, eleger responsáveis para a sua manutenção e tomar decisões em conjunto aquando de situações extraordinárias. O sacerdote seria sempre o mais velho dos descendentes do patriarca. Numa das revisões dos regulamentos foi permitida a participação de não-descendentes mediante uma iniciação cujos custos seriam suportados pelos próprios<sup>436</sup>. A inscrição estabelecia que o financiamento era feito pela consagração de um conjunto de edifícios e um albergue de onde se retirariam os rendimentos, sendo estritamente proibido o aproveitamento dos jardins, do *temenos* e do restante património dedicado para proveito individual, ou para estabelecer qualquer actividade comercial ou residência, excepto numa situação de guerra, má-gestão dos bens adjudicados e celebração de casamentos pelos familiares<sup>437</sup>.

Eram realizados sacrifícios mensais de vítimas indeterminadas a Héracles, Hera e Hebe, e celebrado anualmente umas Heracleias, durante os dias 16 e 17 do mês *Petageitnion*

---

434) Sokolowski 3, 177 = *Icos* ED 149 = *IG* XII, 4, 1, 348. Seguiremos a edição de F. Sokolowski. S. Paul. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 95-97, 108; J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, "Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families" in *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegan islands from the Hellenistic to the Imperial period*. N. Horster & A. Klöckner (eds.), Berlin, De Gruyter, 2013, 69.

435) Somos da opinião de que entre os acrescentos Diomedonte terá falecido, uma vez que, apesar de estabelecer que o cargo permaneceria no mais velho da linha masculina, não se nomeia como sacerdote mas um Diodoto, possivelmente o seu filho, situação que sugere a consciência de uma idade avançada. Por outro lado, as novas recomendações sobre manutenção do recinto fazem sentido caso o escravo Líbis e a sua família, que tinham sido dedicados ao culto, tivessem sido libertos, conforme previsto na regulação, ou mesmo na sequência da própria morte do patriarca. Sokolowski 3, 177, ls. 5-9, 23-25, 55-80, 157-159. S. Paul. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 108-109, 111; J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, "Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families", 70, 83-84.

436) Contudo, os descendentes legais mantêm uma série de privilégios não alargados outros participantes. Sokolowski, 3, 177, ls. 9-11, 23-25, 51-55, 63-80, 86-89, 130-146. Sobre os *epimenioi*, eleitos anualmente, vide J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, "Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families", 78-79, 86-95.

437) As regras para os casamentos, na terceira emenda, junto das condições nas quais o recinto extraordinariamente pode ser economicamente explorado, são particularmente específicas e, parece-nos, relacionadas no seu propósito, pois a celebração de bodas simples não é proibida expressamente, mas regulada a sua relação com os recursos do recinto. Ou seja, aplica-se somente para familiares em dificuldades económicas. Embora, em Cós, Héracles pudesse ter funções em contexto nupcial, julgamos possível que as restrições procurassem responder à situação inesperada de um familiar que, na procura de rendimentos para a celebração do casamento ou, eventualmente, para o dote, se visse forçado a explorar o *temenos* sem autorização. A solução consistiu em integrar as bodas com as Heracleias, aproveitando os rendimentos e materiais usados. Sokolowski 3, 177, ls. 1-9, 13-17, 43-51, 70-146. S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 110, 114-115, 295-297; S. Sherwin-White, *op.cit.* 117-118.

(Dezembro/Janeiro). No primeiro dia era realizada uma procissão até ao recinto, onde o sacerdote sacrificava separadamente a Héracles, Hebe, Hera, Dioniso, Afrodite e às divindades da casa. Havia flexibilidade na escolha da vítima, desde que se respeitasse uma certa hierarquia entre a espécie ofertada e as quantidades, recebendo, por exemplo, Héracles e Hebe o melhor animal (touro) ou mais que uma consagração. Em seguida celebrava-se um banquete na presença da estátua do herói<sup>438</sup>.

No segundo dia, seriam realizados sacrifícios e libações em honra de Zeus *Pasios* e das Meras. Estes deuses e os procedimentos respectivos são referidos de forma diferenciada, e sempre na sequência dos anteriores. O documento quebra a enumeração das consagrações precedentes anunciando que se realizaria um *hierismos*, termo atestado somente em Delos e traduzido genericamente por «serviços sagrados»<sup>439</sup>. Os próprios elementos do rito são diferentes: enquanto os sacrifícios anteriores eram acompanhados por libações de vinho, essas práticas eram interditas para estas divindades, distinguindo o texto a categoria ritual *hoinospondon* e *nāphalian* (libações «sóbrias»). Também existia flexibilidade na escolha das vítimas mantendo uma hierarquia: o Crónida recebia um touro ou uma cabra e as Meras uma cabra, um leitão ou o raríssimo sacrifício de peixe. O tipo de libações relembra a prática já encontrada em Sícion, e o uso de um leitão encontra paralelo nas indicações do calendário de Maratona. Em nossa opinião, a consagração marinha explicar-se-á melhor pelo aceitar de uma alternativa humilde<sup>440</sup>.

No final da inscrição, são ainda acrescentadas regulações que deixam manifesta a garantia de 40 dracmas para sustentar os rituais às Meras e 50 para os de Zeus, e é inserida a obrigação expressa de os descendentes da linha masculina participarem nesses ritos<sup>441</sup>. Parece-nos fundamental sublinhar que em nenhuma outra parte do documento é adjudicada qualquer quantia, ou repetida a necessidade da presença específica dos homens em rituais. Estas informações sugerem-nos que o segundo dia seria conotado com as mulheres e que, após a morte de Diomedonte, estas deixaram de receber rendimentos para a sua observação e de contar com a presença de membros masculinos da família na execução dos rituais.

Consideramos esta leitura interessante, principalmente num documento cujas regras, por vezes bastante complexas, parecem corresponder à fixação de soluções conjunturais como exemplos para o futuro. Julgamos que a presença das Meras compreende-se pela dimensão familiar do culto, dado que estavam associadas a Zeus *Pasios*, forma dórica do epíteto *Ktesios*, ligado à propriedade, num recinto em que os membros do grupo podiam celebrar bodas, algo que nos relembra do

438) Sokolowski 3, 177, ls. 4, 13-41, 59-63, 157-159. S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 109, 112-113, 382; A. Samuel, *op.cit.* 111-113.

439) Sokolowski 3, 177, l. 31. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 458; H. Smith, *op.cit.* 229-230.

440) Sokolowski 3, 177, ls. 31-38, 42-43, 51-55, 62-63. W. Burkert, *Homo Necans*. 207. Vide supra pp. 41-42, 54-57, 70-79 & infra pp. 215-218.

441) Sokolowski 3, 177, ls. 149-157.

domínio de acção ligado ao desejo de prosperidade do *oikos* que temos vindo a notar<sup>442</sup>. Nesse sentido, a sua inclusão pode sustentar a tese de uma preferência dos habitantes de Cós pelas divindades. A ligação das mulheres ao segundo dia e, consequentemente, à tríade, parece apoiar a tendência previamente atestada sobre os juramentos.

### 1.16.2 Outras indicações de um culto das Meras em Cós

Dispomos de outros três registos epigráficos que associam as Meras a esta comunidade. Foi encontrada no santuário de Asclépio uma série de pequenas pedras com inscrições de divindades, algumas com epítetos e nomes de dedicantes colectivos que têm sido associados a patronímicos de famílias ou a divisões tribais de que sabemos muito pouco. Destas, duas são endereçadas à tríade, uma pelos *Astyklidai* e outra pelos *Laistripidai*<sup>443</sup>. As origens e categorização destes documentos têm sido discutidas pelos autores que abordaram os cultos da ilha sem consenso alargado, além de considerarem que não se tratariam de dedicações votivas. Todas as inscrições foram datadas de entre os sécs. IV e II a.C. Graf definiu-as como pedras delimitadoras de espaços consagrados a estas divindades dentro do recinto. Susan Sherwin-White considerou que se tratavam de pequenos altares, hipótese que Parker e Paul não excluem, desde que relacionados com as divindades familiares dos dedicantes e inseridos num grupo maior de materiais encontrados em Cós<sup>444</sup>.

Estas sugestões apontam no sentido de comportamentos rituais por parte destes grupos, reconhecendo uma ligação entre as deusas e o *temenos*. Analisando em pormenor o conjunto de registos, e limitando-nos aos provenientes do recinto, julgamos possível estabelecer uma certa coerência, pelo menos, para as inscrições das Meras. Desses casos, os *Laistripidai* aparecem uma segunda vez com Zeus *Hikesios*, mostrando que este grupo, neste espaço, actuava reconhecendo o mesmo conjunto de divindades que já encontrámos associadas no segundo dia das festas de Diomedonte<sup>445</sup>. Esse epíteto, aliás, é aquele que mais ocorre nestes registos e está associado ao deus numa outra inscrição fundacional de culto familiar análogo na ilha, permitindo traçar um paralelo evidente<sup>446</sup>. Além do mais, outra das pedras refere Atena *Phatria*, divindade que já encontrámos na dedicação de Rodes, juntamente com a tríade e o Crónida. Zeus *Patroos* tem dois registos e esse epíteto também expressa uma dimensão ligada ao *oikos*, que veremos novamente associado às Meras na fundação do culto familiar de Posidónio em Halicarnasso, além de que, lembremos,

---

442) S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 53, 115, 298; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 108-109; J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, 76-77, 96; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 21. Cf. D. Chr. 1, 41. Vide supra pp. 24-31, 86-87, 93 n. 437.

443) HG 13r & 13s.

444) S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 185-186, 290-291; “Roles of Civic Priests in Hellenistic Cos” in *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegan islands from the Hellenistic to the Imperial period*. Loc.cit. 250; S. Sherwin-White, *op.cit.* 296, 326.

445) HG 13s & 13b.

446) HG 13a, 13c, 13d, 13e & 13f. S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 53, 186, 232-234.

aparece na dedicação de Feras atribuído à tríade<sup>447</sup>. Ou seja, a presença das deusas neste conjunto mostra alguma consistência e uma adequação ao carácter de divindades da casa. Por conseguinte, parece-nos provável que os nomes dos grupos correspondam a patronímicos. Consideramos, por isso, que podemos avançar a hipótese de que, em Cós, pelo menos três *genos* incluíam as Meras nos seus cultos privados: a família de Diomedonte, os *Laistrapidai* e os *Astyklidai*.

A pertença ao santuário de Asclépio pode ser relevante para compreender as motivações por de trás dos materiais. Nesse sentido, recordemos como as Meras, pela sua função enquanto divindades do nascimento, estavam associadas ao culto no Epidauro, e que essa dimensão estava interligada com o desejo de descendência e prosperidade do *oikos*. Poderia o mesmo aspecto ser desenvolvido neste santuário? Por um lado, a problemática das origens do culto em Cós está por resolver, embora a hipótese de uma dependência argólide seja bastante forte e possa, dessa forma, explicar a presença das divindades. Por outro, segundo Sherwin-White e os Edelstein, o quarto mimiambo de Herodas, justamente onde um dos juramentos informais é proferido, tinha como cenário uma visita este santuário<sup>448</sup>. Podemos colocar a hipótese de que as pedras em estudo seriam altares ou delimitariam de uma área consagrada, para a execução de rituais às divindades da casa em agradecimento por partos bem-sucedidos, tal como em Epidauro. Diferentes famílias agradeceriam a entidades distintas de acordo com a sua preferência e tradição, o que explicaria a variedade de epítetos que remetem para papéis semelhantes<sup>449</sup>. Esta motivação permite, aliás, juntar as funções destes deuses em Cós com as dinâmicas do santuário de Asclépio. Em todo o caso, falta-nos analisar a última inscrição da ilha, um registo de uma dedicação do séc. I d.C:

Sócrates, filho de Demétrio, tratou de arranjar pelos seus próprios meios para as Meras e para o *demos*, em nome da sua filha Reso, que é sacerdotisa, as estátuas das deusas, o templo e as casas adjacentes, que foram destruídas pela da guerra<sup>450</sup>.

Estes dados informam-nos de um culto poliade das Meras, com santuário próprio, imagens, corpo sacerdotal e um conjunto de edifícios que, possivelmente, suportariam os custos do recinto. A referência à destruição e a restauração do complexo e do seu espólio talvez se refira à campanha de Mitridates em 89/88 a.C., que levou os habitantes a entregarem parte das riquezas consagradas nos templos em troca da sua segurança<sup>451</sup>. A referência ao *demos* sugere que, no momento desta

---

447) *HG* 13g, 13h, 13i, 13o, 13p, 13q. J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 20-21, 90-92; S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 44-46, 67-68, 158. Vide supra pp. 88 & infra pp. 108-110, 243.

448) Herod. 4, 30. S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 169-178; S. Sherwin-White, *op.cit.* 341, 349-351; E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 234-236, 335-337. Cf. S. Wise, *op.cit.* 31-32.

449) Cf. R. Parker, "The Problem of the Greek cult epithet", *OAth* 28, 2004, 175-176.

450) *Icos* EV 3 = *IG* XII, 4, 2, 607: Σωκράτης Δημητρίου ὑπὲρ τῆς ἐα[υ]τοῦ θυγατρὸς Ῥησοῦς ἱερατευούσης {τὰ} τὰ τε ξόανα τῶν θεῶν καὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰ προσόντα αὐτῷ οἰκητήρια κατασπασθέντα πρότε[ρ]ον διὰ τὸν πόλεμον ἐκ τῶν ἰδι[ω]ν κατεσκεύασεν Μο[ι]ρα[ι]ς καὶ τῷ δήμῳ.

451) H. Sonnabend, "Cos" in *NPW* 3, 2003, 857-858.

dedicação, o culto estava sob controlo da cidade apesar do estado danificado do santuário. Nestas condições, colocamos a hipótese de este patrocínio ter sido o resultado de uma venda de sacerdócio, prática bastante comum em Cós a partir do séc. III a.C., permitindo a recuperação do complexo em troca da atribuição do privilégio a esta família<sup>452</sup>. Tal conjuntura pode explicar uma particularidade da inscrição notada pelos editores: o registo está escrito em *koinē* e não no dórico local, como seria esperado, sugerindo que o dedicante fosse estrangeiro. Afinal, a venda dos cargos oferece uma possibilidade de legitimação e de prestígio na comunidade<sup>453</sup>.

A data da guerra sinaliza ainda que as Meras tinham um culto público na ilha pelo menos no início do século I a.C., e com popularidade suficiente para que valesse a pena o seu recinto ser espoliado dos materiais consagrados. Juntamente com os restantes documentos, temos dados suficientes para avançar que estas divindades eram alvo de cultos em Cós pelo menos desde o séc. IV a.C. De facto, as fontes parecem indicar, em contraste com outras regiões trabalhadas, uma maior popularidade das deusas entre os seus habitantes como defendem alguns autores, em particular Sherwin-White, pelo que a relação com os juramentos informais não nos parece ser implausível<sup>454</sup>. Sobre se este fenómeno era principalmente próximo do mundo das mulheres, os registos da fundação de Diomedonte sugerem uma resposta afirmativa.

### 1.17 Quios

Uma estela marmórea do século IV a.C contém uma curta regulação que proibia as libações de vinho nos ritos das Meras e de Zeus *Moiragetēs*<sup>455</sup>. Todos estes elementos encontram paralelos nos cultos que temos vindo a identificar: a associação das divindades com o Crónida e com este epíteto aparece em Atenas, Epidauro, Olímpia, Delfos e na Arcádia; o tipo de libações realizadas ocorrem em Sícion e Cós. O registo desta proibição indica-nos, ao menos, que se trataria de uma convenção reconhecida pela comunidade, e que importava clarificar. O conjunto do rito e do epíteto, por outro lado, parece indiciar uma tradição maior. Porém, porque desconhecemos o contexto e as motivações por detrás deste único documento, não é possível estabelecer com segurança as dimensões deste fenómeno.

Graf, ao trabalhar os cultos desta ilha na sua obra *Nordionsiche Kulte*, também deparou com

---

452) S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 17; “Roles of Civic Priests in Hellenistic Cos”, 252, 261 n.71; B. Dignas, “Benefiting Benefactors: Greek Priests and Euergetism”, *AC* 75, 2006, 78-79; M. Dillon, “Post-Nuptial Sacrifices on Kos (Segre 'ED' 178) and Ancient Greek Marriage Rites”, 64-66; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora” in *História das Mulheres no Ocidente*. Loc.cit. 457-458.

453) M. Segre, *Icos*. 172; M. Dillon, “Post-Nuptial Sacrifices on Kos (Segre 'ED' 178) and Ancient Greek Marriage Rites”, 76-80; *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 23-25; B. Dignas, *op.cit.* 74-78.

454) A autora chega a sugerir que os locais tinham uma propensão rara entre os Gregos para nomes derivados de *moira* e que tal estatística pode sustentar a tese da popularidade em Cós. S. Sherwin-White, *op.cit.* 326.

455) Sokolowski 2, 79. Cf. comm. *Ibidem*. 140-141.

este problema e optou por expor uma digressão bastante pertinente sobre os dois elementos estruturantes do registo, o tipo de libações e a relação com o Crónida. O autor avança que a inclusão destas consagrações *nēphalia* poderia operar como marca de contraste com a normalidade ritual do sacrifício grego. Este aspecto, propõe Graf, seria relevante precisamente porque a Meras permitem e garantem a ordem de Zeus em várias narrativas mitológicas, exemplificando com a fundação dos Jogos Olímpicos, a criação da ilha de Rodes e a Gigantomaquia<sup>456</sup>. Da mesma forma, os campos de acção que as deusas teriam no culto, que considera serem o nascimento e casamento, seriam momentos definidores do indivíduo na ordem vigente. O sentido deste tipo de libações enquadrar-se-ia, por isso, numa dinâmica de ultrapassagem de crise e retoma da estabilidade<sup>457</sup>.

Efectivamente, como veremos, a presença destas divindades em episódios que colocam em relevo a inversão e restabelecimento da ordem do cosmos é um motivo recorrente na sua mitologia<sup>458</sup>. Todavia, julgamos que algumas notas devem completar esta proposta. Em primeiro lugar, o sentido destes ritos não se limita necessariamente à lógica exposta por Graf, pelo que, como vimos na Arcádia e em Sícion, o tipo de materiais consagrados parecem aludir a motivações agrícolas. E estas, sim, remetem precisamente para a quebra e reposição da ordem, quanto ao ciclo anual da vegetação<sup>459</sup>. Por outro lado, no mundo do *oikos*, ao qual se associam as funções no nascimento e casamento, apesar de poderem ser articuladas libações deste tipo, como em Cós, sabemos que o sacrifício regular animal também era realizado<sup>460</sup>. Consequentemente, não é totalmente seguro afirmar que, para as Meras, a presença deste tipo de rituais fosse uma marca alusiva à inversão e restabelecimento da ordem.

Na nossa opinião, é particularmente difícil categorizar o tipo de culto a que estas regulações pertenciam e a construção de paralelos a partir dos elementos do rito permite especular hipóteses diversas. Mais a mais, o epíteto *Moiragetēs* e a relação com Zeus não permitem uma clarificação imediata, pelo que, por exemplo, enquanto na Ática os sacrifícios dos Praxiérgidas podem remeter para uma dimensão familiar, em Olímpia as práticas apontam para o contexto agónico dos Jogos Olímpicos. Para mais, a relação do «Condutor» com as Meras na presença de consagrações *nēphalia* pode indicar uma motivação agrícola, como vimos para a Arcádia. Contudo, notemos, a inscrição em causa atesta a recorrência de uma prática ritual associada a estas deusas, mesmo que não permita discernir quais as dinâmicas e sentidos específicos que os ritos implicariam em Quios.

---

456) Cf. P. O. 1, 25-58; 6, 39-44; 10, 44-75; Sch. O. 1, 40a-41; Philostr. Im. 1, 30, 2-4; P. O. 7, 54-71; Apollod. 1, 34-38; figs. 23-24. S. Angeli, “Moirai”, 642-643; M. Giannoulis, *op.cit.* 26-28. Vide infra pp. 127-130/139, 145-148, 150-151.

457) F. Graf, *Nordionsiche Kulte*. 24-31.

458) Vide infra pp. 170-172, 234-239.

459) M. L. Lord, *op.cit.* 181-189; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 530-531; *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. 123-138. Vide supra pp. 54-57, 71-76 & infra pp. 214-218, 240.

460) Sokolowski 3, 177, ls. 31-38. Vide infra pp. 94, 214-215.



### 1.18 Amorgos

Nesta ilha, em Egiáleo, foi encontrada uma inscrição votiva, ainda por datar, dedicada às Meras, a Tique e à «Mãe dos Deuses» (*Mētēr theōn*)<sup>461</sup>. Tal como em Rodes e Quios, a singularidade do testemunho força-nos a recorrer a paralelos com outras situações. Somente em Halicarnasso o conjunto destas divindades é repetido na sua totalidade. A associação de *Mētēr*, deusa identificada na cultura grega com Cíbele ou Reia<sup>462</sup>, com as Meras pode ser especulada para Mileto, mas não comprovada, como veremos em seguida. Não se tratariam, contudo, de exemplos semelhantes, visto que o primeiro caso compreende um culto familiar com dinâmicas muito próximas daquele que vimos para o culto de Diomedonte, enquanto em Mileto, com muitas incertezas, poderia articular práticas ligadas ao nascimento. Este é um aspecto que, em todo o caso, não está muito distante das questões do *oikos*. Caso seja feita a equivalência entre esta deusa e Geia, poder-se-ia argumentar uma terceira ocorrência no decreto dos Praxiérgidas em Atenas<sup>463</sup>.

Todavia, esperar-se-ia no conjunto da dedicação a presença de Zeus caso ela se referisse essencialmente a questões da família, visto que o temos vindo a encontrar junto da tríade, nomeado com epítetos como *Patroos*, *Ktesios* ou *Pasios*, em documentos que denotam ou sugerem esse contexto. Por outro lado, de acordo com a tese de Noel Robertson, esta *Mētēr* estaria ligada às narrativas do nascimento de Zeus e aos locais onde ele teria sido escondido. Ora, é precisamente nesse mito que as Meras poderão ter feito parte do conjunto de divindades que ajudaram Reia e protegeram o seu filho no antro no Ida<sup>464</sup>. Por outro lado, na vizinha Mínoa, uma das *poleis* de Amorgos, existia um culto a essa deusa e era celebrado um festival de *Mētēr*, pelo que seria possível que a sua inclusão fosse explicada simplesmente pela familiaridade do dedicante<sup>465</sup>.

A presença de Tique com as Meras neste tipo de testemunhos ocorre no santuário de Zeus *Panamaros*, em Estratoniceia da Cária, e, novamente, em Halicarnasso. Quanto ao primeiro caso, embora os dedicantes façam parte do corpo sacerdotal, não incluem *Mētēr*, e dedicam como um casal, não referindo Zeus pelo epíteto local e Hera como seria esperado pelos sacerdócios respectivos. No caso de Halicarnasso, Tique é referida entre as divindades do culto familiar<sup>466</sup>. Se estes documentos aludirem ao mesmo aspecto da deusa, pode ser estabelecido um paralelo parcial

---

461) IG XII, 7, 432.

462) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 348-350; N. Robertson, “The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion” in *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*. E. N. Lane (ed.), Leiden, Brill, 1996, 239-341.

463) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 343; N. Robertson, “The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion”, 274-277. Vide infra pp. 105-107, 108-110.

464) Ant. Lib. 19, 1-2. N. Robertson, “The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion”, 247-263, 287-288. Vide infra pp. 125-127.

465) Idem, *ibidem*. 270, 273-274; G. Reger, “The Agean” in *Inventory*. 734-735.

466) J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, 107-108; A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*. Paris, De Boccard, 1958, 224-256. Vide infra pp. 107-110.

com a dedicação de Amorgos, e seria mais um testemunho do enquadramento das Meras em cultos do *oikos*. Contudo, sublinhemos novamente, esperar-se-ia a presença de Zeus no voto.

Uma eventual associação entre a tríade em estudo, enquanto «divindades do Destino», e Tique, pode parecer atraente. Contudo, parece-nos muito complicado articular tal hipótese com as dinâmicas fundamentais de uma inscrição votiva, independentemente da motivação que a justificasse, uma vez que o dedicante deveria acreditar que a divindade cultuada podia ser persuadida a ceder benesses, ou que efectivamente o escutara e actuara em seu favor. Nesse sentido, sublinhemos que a caracterização recorrente das Meras na literatura e nos epítáfios, enquanto deusas com poder sobre os acontecimentos na vida dos homens, é precisamente marcada pela ideia de inflexibilidade. Por esta razão, parece-nos muito difícil observar no culto destas figuras a atitude que os Gregos tinham perante Tique, divindade que, a partir do século IV a.C., tende a ser depositária das esperanças dos indivíduos perante as incertezas em relação ao futuro<sup>467</sup>.

Sendo assim, parece-nos, a dedicação deverá aludir a outras funções das deusas. Sabemos que Tique era uma figura associada à protecção e prosperidade da cidade<sup>468</sup>. Em Atenas, como vimos no final da *Oresteia*, as Meras são referidas enquanto deusas ligadas ao *oikos* no discurso das Euménides sobre as benesses que trazem à comunidade. Estaremos perante uma inscrição semelhante à encontrada em Rodes, articulando diferentes grupos e sentimentos de pertença estruturados pelo crente, ou serão somente divindades associadas à família de um dedicante desconhecido?<sup>469</sup> Na verdade, não é possível concluir dadas as fontes de que dispomos.

Uma última hipótese de interpretação do documento em estudo pode ser feita, em nossa opinião, a partir das inscrições funerárias encontradas na ilha. Como veremos, este tipo de materiais raramente oferece testemunhos de ritos ou de outros elementos do culto das Meras, uma vez que são aludidas como figuras que interviriam para causar ou justificar a irreversibilidade da morte e apropriadas, por isso, para discursos fúnebres e consolatórios<sup>470</sup>. Porém, dispomos de um conjunto desta categoria de registos oriundos de Minoa (cinco ocorrências), que correspondem ao segundo maior número de inscrições levantadas dentro da área do nosso estudo, a seguir a Atenas (mapa 3). Ademais, esta ilha tinha o costume de passar decretos honoríficos de consolação, entre os quais dois referem as Meras e são originários de Egiáleo<sup>471</sup>. Poderão estes dados indicar que a tríade faria parte

---

467) S. Eitrem, “Schicksalsmächte”, 48-51; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. 242; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 46-52; J. J. Pollitt, “An Obsession with Fortune” in *An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art*. S. B. Matheson (ed.), New Haven, Yale Univ. Art Gallery, 1994, 14-15; S. Matheson, “The Goddess Tyche” in loc.cit. 19-20.

468) P. J. Broucke, “Tyche and the Fortune of Cities in the Greek and Roman World” in loc.cit. 35-45; F. W. Hamdorf, *op.cit.* 38.

469) A. *Eu.* 956-968. Vide supra pp. 90-92.

470) R. Lattimore, *op.cit.* 144-158. Vide infra pp. 230-232.

471) *GVI* 240, 372, 407, 964, 1904; *IG XII*, 7, 393; 405. August Mayer, *op.cit.* 6-7; J. H. M. Strubbe, “Epigrams and Consolation Decrees for Deceased Youths”, *AC* 67, 1998, 59-65.

da configuração panteónica local, explicando o número de registos, ou tratar-se-ia somente de uma anomalia estatística?

A dimensão reduzida da amostra deve ser lida tendo em conta que, nos limites geográficos que trabalhamos, 69 epitáfios referem as divindades. Os conteúdos dos cinco casos da ilha não variam muito. O registo mais significativo é um poema fúnebre do século III, segundo o qual Cloto decide a morte de uma certa Carpime, que ainda estava grávida<sup>472</sup>. O facto de ser individualizada uma das Meras é algo irregular, uma vez que são tendencialmente aludidas no plural. Além disso, estando associada precisamente a uma mulher que não consegue levar ao fim a sua gravidez, o autor do texto está a colocar em relevo um domínio de acção que estas divindades tinham nos cultos, o que sugere uma escolha apropriada. Todavia, este registo não permite a uma demonstração segura da hipótese levantada. Em nossa opinião, o epitáfio pode simplesmente depender da tradição literária, e nada o obriga a ser um reflexo de uma familiaridade da população de Amorgos com as Meras no seu panteão local.

### **1.19 Pérgamo: a configuração panteónica local e a confraria órfica**

Sabemos que as Meras foram representadas nos relevos do famoso altar de Pérgamo (fig. 23), enquanto participantes da Gigantomaquia, por uma inscrição que nos assegura da presença de Cloto. Contudo, tal como no caso das imagens no tesouro de Sifno em Delfos, a inclusão não implicava necessariamente uma pertença ao panteão local<sup>473</sup>. Parece-nos ser mais seguro avançar uma associação ao culto de Asclépio. Ao introduzir o quarto livro da *Vida de Apolónio de Tíana*, Filóstrato sublinha que, no seu tempo, circulavam textos que elevavam o biografado a um estatuto quase divino. Entre tais materiais, este autor teria tido acesso a um que, alegadamente originário do santuário em Pérgamo, recomendava aos peregrinos que não procurassem o recinto por motivos de saúde, mas que se dirigissem invés a Apolónio, fundamentando que «essa era a vontade do próprio deus e das Meras»<sup>474</sup>. As indicações, parte da construção da figura de Apolónio por Filóstrato, tinham por objectivo elogiar as capacidades médicas daquele homem, que teria sido também sacerdote de Asclépio na Cilícia<sup>475</sup>. Contudo, ao remeterem para tais autoridades, não poderiam as recomendações reflectir os cultos do recinto?

Dispomos de uma dedicação, ainda por datar, às Meras e às Ninfas, proveniente desse mesmo santuário<sup>476</sup>. Lembremos que, em primeiro lugar, a tríade estava associada aos recintos de Asclépio no Epidauro e em Cós. A possibilidade de uma importação argólida do culto para

---

472) *GVI* 1904.

473) *IP* 7, 1, 100. M. Giannoulis, *op.cit.* 29-30.

474) Philostr. *VA* 4, 1, 1: (...) τοῦτ' ἔγερ αὐτός τε βούλεσθαι καὶ δοκεῖν ταῖς Μοίραις.

475) M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Roma, "L' Erma" di Bretschneider, 1986, 51-73.

476) *IP* 7, 3, 124.

Pérgamo, como defendem alguns autores<sup>477</sup>, poderia explicar a presença das deusas pela transmissão das peculiaridades que as articulavam nas dinâmicas rituais. Por outro lado, a associação às Ninfas não carece de paralelos. Já vimos que Apolónio de Rodes relacionara as deusas aquando da descrição dos rituais de Medeia em Corcira, e que, em Atenas, uma dedicação a várias deusas ligadas ao nascimento incluía uma certa «Fiandeira» e as Ninfas *Genethliai*, entidades que poderiam ter estado num processo de sincretismo local com as Meras<sup>478</sup>. Para mais, no santuário de Asclépio em Cós, também as Ninfas faziam parte das divindades veneradas. Finalmente, notemos que a associação destas divindades com o mundo das mulheres na religião grega, especialmente em torno de questões como iniciação, casamento e nascimentos, revela um espectro de funções próximo dos campos de acção que temos vindo a assinalar para a tríade em estudo<sup>479</sup>.

Por conseguinte, julgamos que a dedicação pode ser vista como apropriada, se a considerarmos um indicio análogo ao que encontramos em Epidauro e em Cós. Parece-nos plausível que as Meras tivessem um altar ou um espaço delimitado, tal como ocorria nos outros santuários. Outrossim, pensamos que a inscrição em causa poderá corresponder a um agradecimento por um parto com êxito, dedicado pelo pai, Marco Júlio Quadrado. Uma situação expectável, tendo em conta que a mãe seria impedida de entrar no recinto para proceder à dedicação, devido à poluição ritual que lhe era atribuída após o nascimento das crianças<sup>480</sup>.

Um terceiro documento pode, com menos segurança, atestar a associação das deusas a esta comunidade. Uma inscrição com um Hino a Zeus, datada do séc. II, apela ao Crónida para que conduza à cidade uma série de divindades, de forma a contribuírem para a ultrapassagem de uma grave epidemia<sup>481</sup>. Seria, na verdade, uma de várias composições, criadas na sequência de uma consulta ao oráculo de Claros por certas cidades da Ásia Menor atingidas pela praga, e de um decreto cívico que executava as prescrições rituais para resolver a calamidade, entre as quais se instruía a composição dos próprios *carmina*<sup>482</sup>. Infelizmente, o estado danificado desse decreto não nos permite inquirir se teriam sido dadas outras recomendações quanto a ritos ligados às Meras.

O Hino em si é particularmente interessante, pois ao pedir que o deus traga várias divindades, elas são agrupadas pelos domínios de intervenção divina pertinentes para a ultrapassagem da crise e da *ataxia* e para o retorno à ordem. A escolha cria um paralelo interessante com um outro exemplo de prece que nos chegou, como veremos<sup>483</sup>. Iniciam-se com as entidades

---

477) Paus. 2, 26, 8. E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 119. Vide supra pp. 57-59, 95-96.

478) S. Wise, *op.cit.* 41-42. Vide supra pp. 37-41, 86-87.

479) S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 185; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 228-229; J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. 100-117, 197-198.

480) N. Demand, *op.cit.* 5, 90; S. Wise, *op.cit.* 25-26.

481) *SGOst.* 6, 2, 2 = *IP* 7, 2, 324.

482) *SGOst.* 6, 1, 1 apud *IP* 7, 2, 324b (pp. 239-240). S. I. Johnston, *op.cit.* 80-81.

483) Vide infra pp. 223-225.

ligadas à saúde (Asclépio e Higia) mas desdobram também outras figuras invocando a prosperidade da cidade (Horas e Témis), da família (Hera, Hermes «guardião das crianças») e a regularidade agrícola (Baco). Embora possamos encontrar exemplos de cultos das Meras revelando todas estas funções, é precisamente entre as duas últimas categorias que as divindades são introduzidas. Porém, seriam as deusas aludidas enquanto deusas do *oikos*, como garantes das estações do ano, ou mesmo como parte do séquito no recinto de Asclépio? Ou, por outro lado, seriam incluídas precisamente pelo seu largo espectro de campos de acção divina? Parece-nos bastante complicado assegurar qualquer interpretação, em especial, dado que as linhas que referem as Meras dependem, fundamentalmente, da reconstrução de uma lacuna<sup>484</sup>.

Em todo o caso, julgamos importante dedicar algumas linhas ao corpo documental conhecido na historiografia por «*Hinos Órficos*», no qual a tríade em estudo é invocada. Estes materiais, datados do período imperial (sécs. II-III), compreendem uma série de composições litúrgicas que fariam parte das celebrações de uma confraria órfica de Pérgamo, tendo sido identificados paralelos nas inscrições locais com os deuses aludidos nos epítetos e fórmulas dos poemas<sup>485</sup>. Por conseguinte, a presença das Meras nestes textos poderia sustentar a hipótese de pertença ao panteão de Pérgamo, além de atestar a presença num culto distinto do de Asclépio. Não obstante, também não podemos excluir a hipótese de que a inclusão se devesse a uma confluência com tradições independentes órficas, de carácter teogónico, aliás, aludidas nos versos dos hinos<sup>486</sup>.

O que sabemos do culto deve-se somente às informações que os próprios poemas contêm. Cada hino é dedicado a um deus específico e segue uma instrução quanto a cada aroma que devia ser usado durante o rito. A substituição de sacrifícios sangrentos e queima das partes consagradas por este procedimento concorda com o tabu órfico sobre a carne e o seu consumo, permitindo que se estabeleça a comunicação pelo fumo sem ultrapassar essa restrição<sup>487</sup>. Num caso específico, é acrescentada a instrução de uma libação láctea com o aroma, e alguns hinos referem-se a esse rito nos versos<sup>488</sup>. A regular alusão a iniciados demonstra que os rituais teriam um carácter mistérico, guiados por um sacerdote, o *boukolos*, e é possível que a fundação da confraria articulasse uma narrativa mítica que envolvia uma revelação e instrução por parte de Apolo, Calíope e as Ninfas<sup>489</sup>.

---

484) *IP* 7, 2, 324, ls. 16-20 (reconstrução de Fränkel).

485) F. Graf, “Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts”, *Kernos* 22, 2009, 169-170; G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos” in *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. A. Bernabé & F. Casadesús Bordoy (Coords.), Vol. 1, Madrid, Akal, 2008, 325-327.

486) Idem, *ibidem*. 346-348. *Orph. H.* 3; 4; 6. Vide infra pp. 117-119.

487) A singular referencia aos *hiera* em *Orph. H.* 46, 8, deveria compreender uma excepção. G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 333-336; A. Bernabé, “El Mito Órfico de Dioniso y los Titanes” in *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Loc.cit. 599-601; A. I. Jiménez San Cristóbal, “El ritual y los ritos orficos” in loc.cit. 733-736; N. Robertson, “Orphic Mysteries and Dionysiac ritual” in *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Loc.cit. 224-226.

488) *Orph. H.* 11, 21-22; 19, 20-23; 53. G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 337.

489) *Orph. H.* 8, 30; 9, 12; 15, 19; 24, 9; 25, 10-11; 28, 7-8; 34, 27; 43, 10; 44, 11; 48, 6; 52, 13; 57, 12; 60, 6-7; 71,

As Meras são referidas em alguns poemas e um dos hinos é lhes directamente dedicado. As alusões fora desse texto fazem-nas associar-se a divindades, com as quais dispomos de paralelos noutros cultos, como as Horas, Erínias e Afrodite<sup>490</sup>. A prece dedicada à tríade é, porém, problemática do ponto de vista estilístico, a ponto de Gabriella Ricciardelli, a editora mais recente destes materiais, considerar a possibilidade de ser um acrescento tardio: o extenso desenvolvimento de uma imagem, quase filosófica, do poder das Meras como *moira* inescusável e onisciente, em vez da simples enumeração de epítetos e curtas referências, parece divergir consideravelmente do tipo fórmulas invocativas nos hinos restantes<sup>491</sup>. Contudo, essa possibilidade não invalida o carácter litúrgico do poema e o seu valor como testemunho do culto: a estrutura é semelhante, inicia com uma recomendação de uso de incenso e termina com um pedido de benção aos iniciados que estavam envolvidos nos mesmos ritos:

Meras, escutai as minhas sagradas libações e preces,  
vinde aos iniciados de boa vontade, vós que os libertais das dores<sup>492</sup>.

O epíteto *lysipēmōnes*, pelo qual são aqui invocadas, parece-nos estar directamente relacionado com os *mystai* e insere a motivação da prece claramente no discurso soteriológico dos cultos órficos. A libertação dos iniciados das *pēmata* implica um duplo sentido. Alude, por um lado, à função das Meras enquanto divindades do nascimento que libertam as mulheres das dores de parto garantindo o seu êxito<sup>493</sup>, e por outro, ao ciclo da metempsicose a que a alma humana, para os órficos, estaria presa, e que somente pela iniciação nos ritos e pela observância de um certo estilo de vida poderia ser liberta após a morte<sup>494</sup>. Ao serem chamadas à confraria, pede-se um (re)nascimento do iniciado com êxito que lhe dê uma excepção. Esta dinâmica é, de alguma forma, anunciada no hino das Horas, quando as Meras são aludidas como parte do séquito de Perséfone, aquelas que lhe garantiriam a licença para emergir do Hades, integrando outra função que encontramos nos cultos – a regularidade agrícola – também com manifestos sentidos iniciáticos<sup>495</sup>.

Para concluir, quanto a Pérgamo, podemos estabelecer com alguma certeza a presença das Meras em dois cultos diferentes: no recinto de Asclépio e na confraria órfica que produziu os hinos

12; 74, 10; 75, 5; 76, 10-11; 77, 9-10; 78, 13; 83, 7-8; 84, 3-4; 85, 9-10; (bênçãos a iniciados); 24, 10-12 (narrativa fundacional). M. Giannoulis, *op.cit.* 9-10; G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 326; A. I. Jiménez San Cristóbal, “El ritual y los ritos orficos”, 731-733.

490) Orph. *H.* 43, 7-9; 55, 5 (controverso, cf. *infra* p. 119 n. 555 e o comentário de Ricciardelli em *Inni Orfici*. Roma, Mondadori, 2000, 443); 69,16.

491) Orph. *H.* 59, 2-5 & sq. G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 329 n. 15, 345.

492) Orph. *H.* 59, 19-20: Μοῖραι, ἀκούσατ' ἐμῶν ὁσίων λοιβῶν τε καὶ εὐχῶν/ ἐρχόμεναι μύσταις λυσιπήμονες εὐφροني βουλῇ.

493) Expressão com paralelo no próprio material em Orph. *H.* 2, 11. Cf. S. Wise, *op.cit.* 85-86.

494) Cf. Orph. 43, 7-9. A. Bernabé, “El Mito Órfico de Dioniso y los Titanes”, 591-2; G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 347; A. I. Jiménez San Cristóbal, “El ritual y los ritos orficos”, 744-745; W. C. Greene, *op.cit.* 58-62.

495) Orph. *H.* 43, 7-9. Cf. P. *Fr.* 52A; 75, 13-20 Mähler. Vide *supra* pp. 43-45, 70-79 & *infra* pp. 140-145.

epónimos. Os testemunhos de que dispomos pertencem ao período imperial, em torno do séc. II-III, e a dedicação, embora ainda por datar, sendo consagrada por um Marco Júlio Quadrado, sugere-nos que teria sido realizada durante o domínio romano. Contudo, se aceitarmos a tese de que a origem da pertença à configuração panteónica local se devesse a uma importação do culto de Asclépio a partir dos modelos do Epidauro, então podemos supor uma data mais recuada, ainda no séc. IV a.C.<sup>496</sup> O contributo do «*Hino a Zeus*» para a interpretação destes fenómenos, porém, parece-nos bastante limitado, dado o carácter lacunar do testemunho.

### 1.20 Mileto e Cízico

Dispomos de dois documentos que podem relacionar as Meras e uns certos *Moirēgetai* com Mileto. Nas *Argonáuticas* de Apolónio de Rodes, durante o episódio em Cízico, o autor apresenta um *aition* do culto da «Mãe dos Deuses» no topo do monte Díndimo, cuja execução dos ritos era condição para continuar a empresa<sup>497</sup>. Entre as práticas realizadas, Jasão sacrifica invocando *Mētēr*, Títias e Cileno. Estas duas entidades são identificadas no poema como associados da deusa e chamadas de «Dáctilos do Ida» com o epíteto de *Moirēgetai*<sup>498</sup>. Vimos como Apolo e Zeus eram aludidos sob esse epíteto e que, nos cultos em ele aparece, tendem a estar associados às Meras, pelo que a ocorrência no poema leva-nos a questionar se, por de trás dos motivos etiológicos, elas não poderiam estariam relacionadas de alguma forma.

Os escólios à obra sobre estes versos avançam mais algumas informações e levantam uma série de elucidações citando vários autores. Títias e Cileno fariam precisamente parte de um culto a Reia em Mileto, a metrópole de Cízico, onde recebiam sacrifícios prévios antes da consagração principal à «Mãe dos Deuses». Os escólios parafraseiam o poema confirmando que «estes são, de entre os Dáctilos do Ida, os *Moirēgetai*, e são ajudantes da *Mētēr Theōn*»<sup>499</sup>. Estas informações são dadas antes de uma citação de Calístrato, pelo que parecem fazer parte do mesmo testemunho, indicando possivelmente que se tratava do epíteto pelo qual seriam chamados no culto milésio. Ora, notámos que, em Amorgos e Halicarnasso, as Meras e a deusa deste *aition* eram associadas nos documentos que sugerem um culto local. Contudo, devemos também sublinhar a presença da tríade na caverna do Ida, na sequência do mito do nascimento de Zeus, contado por Antonino Liberal, que corresponde precisamente à paisagem mitológica na qual os Dáctilos eram essencialmente imaginados<sup>500</sup>. Assim, se as Meras, como Títias e Cileno, tinham associações ao culto da *Mētēr* e

496) E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 249.

497) A.R. 1, 1092-1102. M. Valverde Sánchez, *op.cit.* 181-182.

498) A.R. 1, 1126-1131. C. Polt, "The Origin of the Idaean Dactyls (Apollonius *Argonautica* 1.1129–31)", *CPh* 108/4, 2013, 339; N. Robertson, "The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion", 267-269.

499) A.R. *Sch.* 1, 1126-1131a: εἰσὶ δὲ οὗτοι τῶν Ἰδαίων Δακτύλων μοιρηγέται καὶ μητρὸς θεῶν πάρεδροι.

500) Ant. Lib. 19, 3-4; Paus. 5, 7, 6-9. Também eram identificados com os Curetes, Coribantes e outras entidades da

faziam parte das divindades protectoras de Zeus recém-nascido, isso parece indiciar que presenciamos uma particular coerência.

O escoliasta a Apolônio indica também, citando Ferecides, que os «Dáctilos do Ida» podiam ser entidades femininas e que, entre os seus atributos, seriam *pharmakeis*, conhecedoras de poções e magias, nome e característica que nos lembra as Farmácides de Tebas, e que alude a funções rituais em contexto obstetrício<sup>501</sup>. Outrossim, a forma com que os Dáctilos teriam actuado para afastar Crono e proteger o filho de Reia compreende uma sequência ritual bastante semelhante ao que Hístoris, em Tebas, executa para afastar as Farmácides: resolvem fazer barulho de forma a afastar a divindade que ameaça o nascimento de Zeus, como se tratasse de uma prática apotropaica<sup>502</sup>. Se na narrativa tebana os ritos são feitos para mandar embora a tríade, será que Tícias e Cileno receberiam o epíteto de *Moirēgetai* precisamente porque, reflectindo tais práticas, seriam «Condutores das Meras» na protecção do recém-nascido?

Voltaremos esta questão na análise deste mito, mas por enquanto notemos que estes Dáctilos poderiam estar próximos das Meras e que, por isso, receberiam esse epíteto. Resta-nos questionar, tendo em conta o paralelo com Zeus e Apolo, se dispomos de alguma informação referente aos cultos de Mileto que nos permita relacionar a tríade. Uma resposta oracular genuína de Dídima, datada do séc. II, aprovando a nomeação de uma certa Saturnila pelos Milésios para o sacerdócio de Atena Polias, apesar de ser casada, invoca a «vontade de Palas e das Meras» para justificar a excepção<sup>503</sup>. A dupla autoridade é algo inesperada, visto que bastaria sustentar a resposta no desejo que a deusa teria de ver Saturnila como sua servidora.

Poderia esta resposta aludir a uma situação semelhante às recomendações do oráculo de Delfos aos Praxiérvidas, precisamente sobre o culto de Atena Polias? Parece-nos muito pouco provável, visto que o oráculo, além de bastante tardio, ocorre numa conjuntura diferente<sup>504</sup>. O motivo da excepção parece radicar na importância desta mulher, que pertenceria à elite milésia próxima de Roma, e que procuraria confirmar o privilégio atribuído apesar de não ser virgem, como esperado nos requisitos do sacerdócio<sup>505</sup>. O documento parece expressar a ideia de que as Meras são autoridades que, de alguma forma, decidem os papéis que uma pessoa pode cumprir, ou seja, quais

---

Ásia Menor. Str. 10, 3, 7; Apollod. 1, 5; Hyg. F. 139; Cic. N.D. 3, 16, 42. N. Robertson, "The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion", 247-253. Vide infra pp. 125-127.

501) A.R. Sch. 1, 1126-1131b; Pherecyd. FGrH 3, fr. 47. Cf. Str. 10, 3, 22; D.S. 5, 64, 3-4; Poll. 2, 156. Vide supra pp. 79-82 & infra pp. 220-223.

502) É interessante notar que Didoro da Sicília refere que os Dáctilos eram usados em amuletos pelas mulheres, o que pode indicar outra prática apotropaica de contexto obstetrício. V. Dasen, "Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity", 178, 183-184. Str. 10, 3, 11; D.S. 5, 64, 6-7; 5, 65, 1-4.

503) SGOst. 1, 20, 3, ls. 9-25. J. Foterose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*. Berkeley, Univ. of California Press, 1988, 97-98, 101, 199-202.

504) Cf. supra pp. 32-37.

505) SGOst. 1, 20, 3, ls. 1-8, 25-28. T. Drew-Bear & W. D. Lebek, "An Oracle of Apollo at Miletus", GRBS 14/1, 1973, 70.



os limites da *moira* que lhe é atribuída. Por um lado, é permitido aos Milésios ir além dos regulamentos, e por outro, Saturnila pode cumprir uma função em relação à qual não cumpria os requisitos. O próprio oráculo é claro em sublinhar como as coisas que respeitam a Afrodite e aquilo que é devido a Atena não se misturam e, no entanto, conclui com a aceitação da nomeação. Ou seja, as deusas ratificam a exceção. Contudo, trata-se de uma argumentação apologética. Este documento não permite atestar independentemente um culto das Meras em Mileto ou a sua presença nos ritos a *Mētēr*, Tícias e Cileno, hipótese que permanece uma mera sugestão.

### 1.21 Estratoniceia na Cária

Dispomos de uma estela votiva do santuário de Zeus Panamaros, a sudeste de Estratoniceia, dedicada a Zeus Capitolino, às Meras, Tique, Cárites e Musas<sup>506</sup>. Este documento está datado do séc. II e tinha sido consagrado pelo sacerdote e pela sua mulher, Tibério Flavio Jasão e Élia Estacília Pitiane. Trata-se de membros da aristocracia local de Estratoniceia, próxima do poder imperial, que patrocinavam o culto como forma de aumentarem o seu prestígio<sup>507</sup>. Nesse sentido, consideramos relevante que o epíteto do Crónida seja a transliteração de um título de Júpiter em Roma, que seja precisamente sob esse nome que Antonino Pio, quando visitou o santuário, teria prestado culto a Zeus, e que não existam sacerdócios para as restantes divindades invocadas<sup>508</sup>. Ou seja, não nos parece que esta dedicação possa ser um exemplo de práticas recorrentes mas um comportamento pontual por parte dos responsáveis do culto, provavelmente relacionada com uma conjuntura determinada que envolvia o poder imperial, e que as fontes não nos revelam<sup>509</sup>.

De entre as restantes divindades referidas, as Musas e as Cárites não aparecem, no culto, associadas às Meras<sup>510</sup>. A relação de Tique com a tríade, como notámos em Amorgos, não é fácil de explicar, e, no caso de Halicarnasso, ambas fazem parte de um conjunto de deuses do *oikos*<sup>511</sup>. Poderá essa pertença indicar o contexto específico da dedicação? Em nossa opinião, a escolha do epíteto permite tal hipótese, uma vez que distingue o Zeus aludido no acto daquele que é efectivamente cultuado no santuário (*Panamaros*) e do que era tido como deus da cidade em Estratoniceia (*Krysaoreus*)<sup>512</sup>. Mais a mais, talvez possamos ler no documento um conjunto de divindades da família (Zeus, Meras e Tique) às quais são acrescentados elementos que reflectem um

---

506) *IGSK* 21, 209.

507) A. Laumonier, *op.cit.* 227-228, 244-256.

508) Idem, *ibidem.* 257-259.

509) L Robert apud Ç. Şahin, *IGSK* 21, p. 208.

510) A hipótese de um votivo ático com as Meras e Musas é controversa, temporalmente e geograficamente distante. L. Guerrini, “Il rilievo Chigi al Museo Nazionale Archeologico di Siena”, *ArchClass* 41, 1989, 11-14, 25. As Cárites e as Meras estão representadas em lados diferentes da «*Ara Borghese*» (fig. 3) e são associadas como filhas de Zeus na *Teogonia* de Hesíodo (*Th.* 901-911). Porém, estas imagens não atestam por si um culto.

511) Vide supra pp. 99-101 & infra pp. 108-110.

512) A. Laumonier, *op.cit.* 196-201.

certo estatuto. As Musas e as Cárites poderão sublinhar as liberalidades e prosperidade do casal, e o epíteto «Capitolino» reforçaria a proximidade e o favor de Roma<sup>513</sup>. Nesta leitura, o conjunto de Zeus e Meras em contexto familiar repetir-se-á uma vez mais, e o paralelo com Halicarnasso pode sugerir que a presença de Tique não seria uma inclusão inapropriada ao grupo mas, porém, pouco mais pode ser avançado<sup>514</sup>.

### 1.22 O culto familiar de Posidónio em Halicarnasso

O último caso de práticas religiosas às quais as Meras estão associadas, entre o que foi identificado na área geográfica em estudo, compreende um impressionante paralelo com a inscrição fundacional de Diomedonte em Cós. Trata-se de um estela marmórea datada de 280-240 a.C. que faz parte da mesma categoria de *leges sacrae*: o estabelecimento, por parte de um indivíduo (Posidónio) e pelos seus próprios recursos, de um culto familiar com regras para o seu funcionamento, em relação ao qual os membros do *oikos* e seus descendentes compreendem uma associação (em Cós chamada de *koinōnia*, neste caso de *thiasos*) que participa nos ritos, nos sacerdócios e na sua gestão<sup>515</sup>.

As dinâmicas do culto são parecidas, mas não sem diferenças. Ao contrário de Diomedonte, Posidónio não se deifica usando o seu nome como epíteto do deus em torno do qual os ritos são organizados. Por outro lado, em Halicarnasso, a autoridade da fundação é manifesta e radica, tal como no culto dos Praxiérgidas, numa inquirição oracular sobre o que seria mais propício para a família. A resposta determinava quais os deuses envolvidos: Zeus *Patroos*, Apolo *Telemesos*, a «Mãe dos deuses», Tique, as Meras e os *daimones* da família<sup>516</sup>. É consagrado um recinto que conteria uma série de altares e a própria estela, e o uso do espaço é limitado para fins que não fossem os de cariz religioso, com a exceção de situações de crise que impeçam o aproveitamento dos rendimentos de terrenos adjudicados, tal como vimos ter sido previsto na regulação de Cós<sup>517</sup>.

No *temenos* deveriam ser feitos sacrifícios pontuais enquanto lugar preferencial para os ritos familiares e, durante o inverno, tal como nas Heracleias de Diomedonte, era organizada uma festa

---

513) R. M. Rosado Fernandes, *O Tema das Graças na Poesia Clássica*. Paris, Belles Lettres, 1962, 3-6, 65-68; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 162-163; S. Matheson, *op.cit.* 23-24.

514) Existe ainda, na Cária, uma representação da Gigantomaquia num friso do Templo de Hecate, em Lagina, que, em relação a três figuras no friso norte do templo, foi proposta a identificação, controversa, das Meras. F. Vian “Gigantes”, *LIMC* 4/1, 1988, 209, 263; S. Angeli, “Moirai”, 642; “Reliefblock vom Westfries des Hekate-tempels mit Nordfriessecke” in *Arachne*, repertório online, <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/148599>. Contudo, a autonomia do tema e a incerteza da identificação, levaram-nos a não colocar esta peça em consideração no contexto do culto.

515) *Sokolowski* 1, 72, ls. 12-27; 41. Este culto é, contudo, mais aberto que o de Diomedonte, visto que quem se associava à família por casamento e algumas personalidades importantes da *polis* podiam participar. Regras como o sacerdote ser o descendente mais velho ou a nomeação de *epimenioi* repetem-se. J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, 99; W. R. Paton & J. L. Myres, “Karian Sites and Inscriptions”, *JHS* 16, 1896, 235.

516) *Sokolowski* 1, 72, ls. 1-11.

517) *Sokolowski* 1, 72, ls. 11-15, 17, 27-31, 50-51.

anual de dois dias no mês Hermeu<sup>518</sup>. No primeiro era consagrado um carneiro à Boa Tique dos pais de Posidónio e ao Bom *Daimōn* do próprio e da sua mulher, Górgide<sup>519</sup>. Estas entidades são semelhantes entre si enquanto protectoras dos cônjuges, *daimones* que parecem ser entendidos numa só categoria, ao serem agrupados no mesmo dia para os ritos respectivos<sup>520</sup>. Ademais, esta associação pode ser a chave de leitura para a presença de Tique nas dedicações de Amorgos e Estratoniceia, como temos vindo a sublinhar: seria somente uma divindade da família<sup>521</sup>. No segundo dia eram sacrificados três carneiros, a Zeus, a Apolo e às Meras, e uma cabra a *Mētēr*. O esquema repete, de certa forma, o que vimos para o culto de Diomedonte: o Crónida e a tríade recebem consagrações de carneiros no segundo dia. Porém, a descrição dos ritos não é tão elaborada como no documento de Cós, e não parece existir uma vontade de mostrar uma hierarquia entre as entidades cultuadas pelo tipo de vítimas a consagrar<sup>522</sup>.

Posidónio prescinde do par Héracles/Hebe pelo par de *Daimones*, e são incluídos outros dois deuses, *Mētēr* e Apolo. O filho de Leto é compreensível pela autoridade oracular citada. Telemesso era uma comunidade próxima de Halicarnasso, famosa pelas capacidades divinatórias dos seus habitantes, mas cuja existência de um oráculo, como o documento sugere, não é certa. A fórmula inicial, «Tendo Posidónio enviado uma mensagem para inquirir a Apolo(...)»<sup>523</sup>, indica que não teria sido realizada uma consulta pessoal, mas feita por um intermediário, o que também pode significar a ida a Delfos ou Dídima. Nesse caso, a presença de Febo e o referido epíteto justificar-se-iam como alusões à autoridade local ou como uma preferência pessoal de Posidónio<sup>524</sup>. Uma eventual viagem até à Fócide parece-nos interessante, ao permitir um outro paralelo com o decreto dos Praxiérgidas. Aliás, seria reforçado se assumirmos que na lacuna desse documento estaria uma alusão a Apolo, e que Posidónio tivesse associado *Mētēr* a Geia, o que aproximaria o conjunto dos deuses cultuados entre as duas famílias<sup>525</sup>. Contudo, a separação temporal entre os dois casos, sublinhemos, deixa esta hipótese no campo do especulativo.

Ora, já encontrámos esta «Mãe dos Deuses» em Amorgos e Estratoniceia, em dedicações que podem ser entendidas como pertencentes cultos familiares. Além disso, ambas contêm Tique que, neste documento, deve corresponder a uma divindade protectora dos cônjuges. Se excluirmos o

---

518) C. Trümper, *op.cit.* 113-115.

519) Sokolowski 1, 72, ls. 33-36.

520) A. Laumonier, *op.cit.* 638-639; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 48.

521) S. Eitrem, “Schicksalsmächte”, 50-51. Vide supra pp. 99-101, 107-108.

522) Sokolowski 1, 72, ls. 36-38. Cf. Sokolowski 3, 177, ls. 20-21, 25-38.

523) Sokolowski 1, 72, ls. 1-2: ἀποστείλαντος Ποσειδωνίου καὶ χρησάσθαι τῷ Ἀπόλλωνι (...).

524) H. Kaletsch, “Telmissus” in *NPW* 14, 2009, 238; H. W. Parke, *Greek Oracles*. 184-185; J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, 105-107; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 50.

525) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica* 343; N. Robertson, “The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion”, 274-277. Vide supra pp. 32-37.

deus que é justificado pela inquirição divinatória, o conjunto Meras, *Mētēr* e Tique repete-se nos três casos, e com o Crónida em dois. Este culto tem por objectivo a prosperidade e continuidade da família, motivo aludido na inquirição e ao longo do texto<sup>526</sup>, algo que é expresso pelo epíteto de Zeus *Patroos*, que, tal como o dórico *Pasios* encontrado em Cós, indica essa dimensão<sup>527</sup>.

Na nossa opinião, as Meras devem ser entendidas neste documento pela sua função de divindades ligadas à prosperidade da *oikos*, provavelmente relacionando também o seu papel ligado aos casamentos e nascimentos. Tal como para o caso de Diomedonte, a definição de limites temporais para este culto está limitada pelo próprio documento. É verdade que Posidónio parece ter um claro interesse para que, após a sua morte, os rendimentos dos terrenos adjudicados continuem a permitir o funcionamento do culto, mas nada mais sabemos desta família. Trata-se de um caso semelhante ao de Héracles *Diomedonteios*, pelo que, pela proximidade geográfica e temporal, podem ser exemplos de uma prática comum.

### 1.23 Síntese da documentação para os cultos inventariados

Como foi referido na introdução, a bibliografia de referência disponível para esta questão está algo datada e remete, regularmente e no que toca aos cultos, para as listas de documentação de Weizsäcker e Eitrem<sup>528</sup>. Ora, tendo analisado fontes mais recentes, e confrontado as situações enumeradas por esses autores, apresentamos nas páginas seguintes um quadro de síntese dos documentos existentes para os cultos identificados e inventariados que procura substituir, no que respeita à área geográfica delimitada para este estudo, as propostas dessas entradas, categorizando a documentação para cada caso e pelo tipo de material.

A divisão das trinta e seis ocorrências que identificamos (mapa 1) compreende cinco categorias: **A)** situações em que as Meras são veneradas sem que outras divindades participem nos ritos que a elas são dirigidas (nove ocorrências); **B)** situações em que as Meras e outros deuses estão associados num culto, em que os ritos não permitem discernir uma clara hierarquia entre as divindades, ou que mostram uma igualdade de importância (dez ocorrências); **C)** situações em que as Meras fazem parte do culto de outros deuses, mostrando uma subordinação, mas cuja associação é feita por meio de um elemento ritual, como sacrifícios, libações, preces ou dedicações votivas (onze ocorrências); **D)** situações em que as Meras são associadas a cultos de outros deuses sem qualquer elemento de práticas rituais, regra geral compreendendo a sua presença por via de representações ou de narrativas associadas (quatro ocorrências); **E)** situações em que as fontes

---

526) Vide as linhas quase formularias *Sokolowski* 1, 72, ls. 10-11, 51-52.

527) J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 20-21; J.-M. Carbon & V. Pirenne-Delforge, “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, 96.

528) Hamdorf também apresenta uma proposta, algo datada, que identifica 12 comunidades com cultos das Meras. P. Weizsäcker, “Moirā”, 3089-3093; S. Eitrem, “Moirā”, 2451-2452, 2494-2495; F. W. Handorf, *op.cit.* 95-96.

muito dificilmente permitem atestar um culto, curiosamente todas elas indiciadas pelos versos das *Argonáuticas* de Apolónio de Rodes (duas ocorrências).

Por conseguinte, propomos a existência de trinta e quatro situações de culto<sup>529</sup>:

<b>Cultos das Meras sem outras divindades associadas (A)</b>		
A1	Atenas	<u>Fontes Literárias:</u> A. <i>Eu.</i> 916-1020; <i>Ch.</i> 306-314; <i>Pr.</i> 887-907; S. <i>Ant.</i> 979-987; Eur. Fr. 494 <i>Kannacht</i> ; Ar. <i>Av.</i> 1731-1735; Poll. 3, 38; Clem.Al. <i>Protr.</i> 2, 26, 5. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>DTA</i> 74; 75; <i>IEleusis</i> 489 = <i>IG</i> II <sup>2</sup> , 1092; <i>IG</i> II <sup>2</sup> , 5137; III, 3, 109; <i>SEG</i> 30, 266; 30, 326. <u>Fontes Iconográficas:</u> Wurzburg, Wagner-Museum L 541 (figs. 25 e 26); «Dinos de Sófilo», Museu Britânico, 1971.11-1.1 (figs. 19 e 20); «Vaso François», Museu Arqueológico de Florença n.º. 4209 (figs. 21 e 22).
A2	Pireu	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IG</i> II <sup>2</sup> , 4547; <i>Sokolowski</i> 3, 22.
A3	Maratona	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>Sokolowski</i> 3, 20 = <i>SEG</i> 50, 168
A4	Trezena	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 2, 31, 5; Sostrat. <i>FGrH</i> 24 fr. 7, ls 12-17.
A5	Esparta	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 3, 11, 10-3, 11-11. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IG</i> V, 1, 602.
A6	Tebas	<u>Fontes Literárias:</u> Ant. Lib. 29; Paus. 9, 25, 4; 9, 11, 2-9, 11, 3
A7	Ciério	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IG</i> IX, 2, 282.
A8	Delos	<u>Fontes Literárias:</u> P. fr. 52m Mähler; Paus. 1, 18, 5; 8, 21, 3. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>ID</i> 1742; 2443.
A9	Cós	<u>Fontes Literárias:</u> Theocr. 2, 160; Herod. 1, 11; 1, 66; 4, 30; <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>Icos</i> EV 3 = <i>IG</i> XII, 4, 2, 607.
<b>Cultos das Meras com outras divindades em relativa igualdade (B)</b>		
B1	Culto familiar dos Praxiérgidas em Atenas (Meras, Zeus <i>Moiragetēs</i> e Geia)	<u>Fontes Literárias:</u> Xen. <i>Hell.</i> 1, 4, 12. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IG</i> I <sup>3</sup> , 7 = <i>Sokolowski</i> 3, 15 = <i>GRBS</i> 44, 2004, 113-114; <i>IG</i> II <sup>2</sup> , 776, ls. 18-20.
B2	Corinto (Meras, Deméter e Cora)	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 2, 4, 7. <u>Fontes Epigráficas:</u> J. Gager, <i>op.cit.</i> 37 n. 92 = <i>Corinth.</i> 18, 6. <u>Fontes Iconográficas:</u> Cf. D. Kallipolitis-Feytmans, <i>BCH</i> 94, 1970, 45-65 <sup>530</sup> .
B3	Sícion (Meras e Erinias/Euménides)	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 2, 11, 4.
B4	Olimpia (Meras e [Zeus] <i>Moiragetēs</i> )	<u>Fontes Literárias:</u> P. <i>O.</i> 1, 25-27; 65-96; 6, 39-44; 62-75; 10, 43-59; Paus. 5, 14, 5-5, 15, 10.

529) Além dos seguintes testemunhos, existem dois registos que podem conter indicações de elementos rituais de cultos das Meras no espaço geográfico definido para este estudo, mas com um grau de incerteza demasiado elevado para que possamos ter em conta nesta categorização, e serão discutidos no terceiro capítulo com o contexto adequado. Porém, por motivos de honestidade científica, e devido ao carácter essencialmente operativo desta lista, impõe-se indicá-los em rodapé com referência para as páginas em que os desenvolvemos: a) Indicações do comentário de Próculo à República de Platão: vide Procl. in *R.* 2, 240, 22-25; 2, 246, 26-2, 247, 2; e a subsequente valorização para Atenas dos seguintes registos: A. *Sch. A.* 70 e *Suid.* v 356 = Polem.Hist. *FGrH* 328, fr. 12 (cf. infra pp. 188-190 & 215-217); b) O poema lírico anónimo transmitido por Estobeu: *PMG* 1018a-b = Stob. 1, 5, 9-12; (cf. infra pp. 223-225).

530) Consideramos os seguintes materiais, tal como a análise de Kallipolitis-Feytmans que os sustenta como documentação para o estudo das Meras, muito problemáticos. São, porém, incluídos na listagem do *LIMC* e referidos na bibliografia, pelo que optámos indicá-los, mediante esta nota explicativa: Univ. of Philadelphia Museum of Archaeology and Anthropology, MS 552; Munique, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, n.º. 7741; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des médailles 94; Londres, British Museum, n.º. 1929.7-15-2. D; Berlin, [s.l.], n.º. 4285; Siracusa, [Museo Archeologico Regionale «Paolo Orsi»], n.º. 2285. Cf. supra p. 52.

B5	Culto familiar dos <i>Laistripidae</i> em Cós (Meras e Zeus <i>Hikesios</i> )	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>HG</i> 13r.
B6	Culto familiar dos <i>Astyklidae</i> em Cós	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>HG</i> 13s.
B7	Quios (Meras e Zeus <i>Moiragetēs</i> )	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>Sokolowski</i> 2, 79.
B8	Amorgos (Meras, <i>Mētēr</i> e Tique)	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IG</i> XII, 7, 432.
B9	Culto familiar dos «Flávios» de Estratoniceia (Meras, Zeus Capitolino, Tique, <i>Mētēr</i> , Musas e Cárites)	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IGSK</i> 21, 209.
B10	Culto familiar de Posidónio em Halicarnasso (Meras, Zeus <i>Patroos</i> , Boa Tique, Bom <i>Daimōn</i> , <i>Mētēr</i> e Apolo <i>Telemessos</i> )	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>Sokolowski</i> 1, 72.
<b>Cultos de outros deuses em que as Meras são associadas com elementos rituais (C)</b>		
C1	Afrodite Urânia em Atenas	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 1, 19, 2. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IG</i> II <sup>2</sup> , 4547. <u>Fontes Iconográficas:</u> Wurzburg, Wagner-Museum L 541.
C2	Mistérios de Elêusis	<u>Fontes Literárias:</u> Ar. <i>Ra.</i> 448-459. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IEleusis</i> 489 = <i>IG</i> II <sup>2</sup> , 1092.
C3	Asclépio no Epidauro	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IG</i> IV <sup>2</sup> , 1, 128 = <i>Isyll. Coll. Alex.</i> 132-136; <i>IG</i> IV <sup>2</sup> , 1, 129 = <i>PMG</i> 937; <i>IG</i> IV <sup>2</sup> , 1, 133 = <i>SEG</i> 36, 350; <i>IG</i> IV <sup>2</sup> , 1, 199; 1, 540; <i>SEG</i> 11, 437.
C4	Sacrifícios a <i>Historis</i> / <i>Galântis</i> , antes das <i>Heracleias</i> em Tebas	<u>Fontes Literárias:</u> Ant. Lib. 29; Paus. 9, 11, 2-9, 11, 3; Ov. <i>M.</i> 9, 281-323; Clem. <i>Prot.</i> 2, 39, 6; Ael. <i>NA</i> , 12, 5; Eust. II, 19, 188; Sch. Er. II, 119a.
C5	Apolo em Delfos	<u>Fontes Literárias:</u> Hdt. 1, 91; Plut. <i>Moralia</i> 385c; Paus. 10, 24, 4; Porph. <i>Fr.</i> 338. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>CEG</i> 894; <i>Sokolowski</i> 3, 15, ls. 10-12. <u>Fontes Iconográficas:</u> «Relevos do Tesouro de Sifno», Delfos, Museu Arqueológico de Delfos. <u>Fontes Papirológicas:</u> <i>P.Mag.</i> 1, 325-326.
C6	Enódia em Feras	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>SEG</i> 42, 535.
C7	Culto familiar anónimo em Rodes	<u>Fontes Literárias:</u> P. O. 7, 54-71. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>Tit. Carm.</i> 127.
C8	Culto familiar de Hércules <i>Diomedonteios</i> em Cós	<u>Fontes Epigráficas:</u> <i>Sokolowski</i> 3, 177 = <i>Icos</i> ED 149 = <i>IG</i> XII, 4, 1, 348.
C9	Asclépio em Cós	<u>Fontes Literárias:</u> Herod. 4, 30. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>HG</i> 13r; 13s.
C10	Asclépio em Pérgamo	<u>Fontes Literárias:</u> Philostr. <i>VA</i> 4, 1, 1. <u>Fontes Epigráficas:</u> <i>IP</i> 7, 2, 324 = <i>SGOst.</i> 6, 2, 2; <i>IP</i> 7, 1, 100; 7, 2, 324b (pp. 239-240); 7, 3, 124. <u>Fontes Iconográficas:</u> «Relevos do Altar de Pérgamo», Berlin, Pergamonmuseum;
C11	Confraria órfica de Pérgamo	<u>Fontes Literárias:</u> Orph. <i>H.</i> 43, 7-9; 55, 5; 59; 69, 16.
<b>Cultos de outros deuses em que as Meras são associadas sem elementos rituais (D)</b>		
D1	Zeus Olímpico em Mégara	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 1, 40, 4.
D2	Apolo Amicleu em Amiclas	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 3, 19, 3-3, 19, 5.
D3	Demeter <i>Melaina</i> em Figaleia	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 8, 42.
D4	Despoina em Licosura	<u>Fontes Literárias:</u> Paus. 8, 37, 1; 8, 42.

**Situações pouco prováveis de culto (E)**

- |    |  |   |
|----|--|---|
| E1 | Meras e Ninfas no santuário de Apolo Pastoril em Corcira   | <u>Fontes Literárias:</u> A.R. 4, 1217-1219; <i>Sch.</i> 1217-1219b.  |
| E2 | As Meras com Tícias, Cileno (os Dáctilos do Ida <i>Moirēgetai</i> ) e Reia/ <i>Mētēr</i> em Mileto | <u>Fontes Literárias:</u> A.R. 1, 1126-1131; <i>Sch.</i> 1, 1126-1131a-b.<br><u>Fontes Epigráficas:</u> <i>SGOst.</i> 1, 20, 3. |

**Quadro 3** – Síntese dos cultos identificados e inventariados na área geográfica delimitada para este estudo.

## 2. A MITOLOGIA DAS MERAS E OS CULTOS

### 2.1 Repertório de narrativas e episódios

Ao longo do capítulo anterior, notámos como certos mitos, principalmente nas suas variantes locais, são fundamentais para compreender os sentidos das práticas e as motivações dos indivíduos e grupos que se envolviam nos cultos. Juntamente com esses episódios, dispomos de uma série de narrativas sobre as Meras que são, em nossa opinião, particularmente importantes. Não podemos deixar de analisar estes materiais tendo em conta o diálogo que a mitologia estabelece com aspectos do rito, muitas vezes reflectindo acções executadas ou estruturando os seus significados, mesmo sem que se verifique uma associação expressa a um culto em particular<sup>531</sup>. Por outro lado, o que foi desenvolvido acerca dos cultos identificados parece indicar que, e sublinhamos desde já este ponto, na religiosidade dos Gregos, nem sempre as Meras seriam entendidas como «divindades do Destino», como muitas vezes são categorizadas, tendo nós identificado outros campos de acção, por vezes difíceis de conciliar com essa definição encontrada regularmente nas obras de referência.

Nesse sentido, procuraremos ver como as diferentes narrativas reflectem, ou não, as situações verificadas nos cultos, quer aludindo precisamente aos papéis com que as Meras eram integradas nesses fenómenos, quer introduzindo nos episódios certos comportamentos rituais como motivos na intriga. Procuraremos também possíveis regularidades temáticas nas histórias recolhidas, e de que forma é que esses padrões poderão reflectir, novamente, as funções das divindades e as práticas dos crentes, não deixando de aprofundar, quando apropriado, questões específicas de determinados testemunhos.

#### 2.1.1 As teogonias

Existem, essencialmente, duas tradições sobre a origem das Meras que parecem ter tido alguma popularidade, e que podem ser relacionadas com os cultos que identificámos ou com aspectos neles aludidos<sup>532</sup>. As deusas estão presentes na *Teogonia* de Hesíodo, sendo geradas duplamente no poema, primeiro a partir da Noite e, mais tarde, na descendência de Zeus e Témis. Naturalmente, tem sido em torno desta aparente anomalia que os estudos sobre as Meras tendem a dirigir maior atenção. Na nossa opinião, assistimos a uma associação das Meras à ordem do Crónida mas, em vários testemunhos, a tríade é aludida no contexto de uma geração anterior, uma ordem

---

531) W. Burkert. *Homo Necans*. 29-34; E. Mackin, *op.cit.* 64-69.

532) Não considerámos nesta análise uma terceira descendência encontrada na documentação existente sobre as Meras, visto que não cumpria estes dois requisitos. Trata-se da descendência de *Anankē*, enquadrada na estruturação do mito de Er por Platão. Pl. R. 617c. Vide W. C. Greene, *op.cit.* 314-316; M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. 65-68. A possibilidade de alusão no «*Hino a Zeus*» de Pérgamo, em *SGOst.* 6, 2, 2, sendo uma reconstrução baseada precisamente em Platão, não permite atestar essa tradição. Cf. *IP* 2, 324.



mais antiga, distinta do poder olímpico, com o qual é necessária uma conciliação.

### 2.1.1.1 A tradição olímpica: Zeus e Témis

Na narrativa hesiódica, após a vitória sobre Tifeu, Zeus une-se a uma série de divindades iniciando a sua própria descendência<sup>533</sup>. Témis e Métis têm sido lidas como figuras fundamentais para a estruturação da nova ordem sob o poder do Crónida, assegurando que esta não será posta em causa por outras ameaças e garantindo a sua estabilidade e regularidade. A geração das Meras e das Horas, ambas filhas de Témis, é tradicionalmente entendida neste contexto<sup>534</sup>. Nos restantes dois testemunhos desta tradição, Apolodoro repete Hesíodo, e Píndaro, mais antigo, alude ao conjunto, mas sem estabelecer as mesmas relações de parentesco<sup>535</sup>.

Nos cultos, porém, o grupo completo de Zeus, Témis, Meras e Horas não está atestado. O Crónida é a divindade à qual a tríade mais se associa e, como vimos nos casos inventariados, tem repetidamente ritos e honras nas celebrações, aparece em registos votivos, em representações e os seus altares e santuários encontram-se, por vezes, na proximidade dos das Meras. As Horas são associadas, essencialmente, em registos iconográficos: a estatuária de Mégara, o altar de Jacinto em Amiclas e, juntamente com as Cárites, a já referida «*Ara Borghese*» (fig. 2). Quanto a Témis, os registos dos dois poetas beócios são, como vimos, particularmente interessantes, pois podem reflectir uma tradição tebaná testemunhada pelo culto da tríade junto aos santuários, mas a mesma divindade pode também ter estado na origem do epíteto *Themides* em Trezena<sup>536</sup>.

No total, são dezasseis os cultos que podem reflectir, pelo menos, um elemento desta tradição, a maioria deles aludindo somente a Zeus. Este número sugere-nos que seria a relação mais conhecida entre narrativas teogónicas. Em todo o caso, essa prevalência não significa que se projectem facilmente os sentidos da interpretação do texto de Hesíodo sobre os rituais desses cultos<sup>537</sup>. O panorama, parece-nos, simplifica-se quando o observamos pelo prisma da integração de

---

533) Hes. *Th.* 886-944.

534) M. L. West, *Theogony*. 37, 408; E. Stafford, "Personification in Greek Religious Thought and Practice", 76; J.-P. Vernant, "The union with Metis and the sovereignty of heaven", 1-15; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 120-123.

535) Hes. *Th.* 901-906; Apollod. 1, 13; P. *Fr.* 30 Mähler. Para Bernabé, esta tradição também estava presente na versão teogónica órfica das «Rapsódias» em que Témis seria equiparada a *Anankē*. A. Bernabé, *Hieros Logos*. 168-169; Procl. *in. R.* 2, 207, 27-29 = Orph. *Fr.* 253 Bernabé; Orph. *H.* 43, 1-2, 7-9. No caso de Píndaro, fazendo-as acompanhar a união de Zeus e Témis sem serem geradas por ela, pode ser uma liberdade do autor. Porém, como veremos em seguida, a ideia de que as Meras eram mais antigas que a ordem de Zeus pode permitir essa escolha. F. Solmsen, "The Earliest Stages in the History of Hesiod's Text", *HSPH* 86, 1982, 19 n. 62.

536) Paus. 2, 31, 5; 9, 25, 4. Dever-se-á à proximidade dos templos em Tebas, e dadas as referências às relações de parentesco por Hesíodo e Píndaro, com particular importância para o fragmento de um hino nupcial sobre Cadmo e Harmonia dirigido aos Tebanos. Na vizinha Tessália, Témis parece ter feito parte do panteão local enquanto consorte de Zeus, substituindo-se a Hera, de tal forma que Stafford sugere um relação privilegiada da deusa com o Crónida como sobrevivência dessa configuração panteónica. A hipótese parece-nos interessante, visto que pode explicar a autonomia da tradição, e a preferência dos poetas. E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 50-52, 67-68. Vide supra pp. 59-61, 79-82.

537) O caso mais evidente é a exegese nativa de Pausânias que, perante o conjunto de Mégara (Zeus, Meras e Horas) e os altares de Olímpia (Meras e *Moiragetā*), explica a presença destas relações nos cultos precisamente pela inserção e

divindades mais antigas numa ordem nova. Lembremos que a *Teogonia* inclui duas gerações de Meras, pelo que a segunda restabelece as funções da tríade com a delegação desses poderes por Zeus e não por si próprias. Além do mais, são filhas de Témis, uma deusa da geração anterior, imagem reforçada no registo de Píndaro com referências à sua união como *archaia* e à sua origem como *ourania*<sup>538</sup>. Lembremos, também, que a inclusão difícil de divindades anteriores no cosmos olímpico é um motivo presente em *Euménides*, em que as Meras são precisamente referidas pelas Erínias como *archaiiai theai*, e ludibriadas por Apolo, que substituíra Témis no oráculo. Mas, tal como as deusas insultadas nas suas competências pela protecção a Orestes, também a tríade receberá novas funções<sup>539</sup>. Este registo está próximo do raciocínio teogónico, que tem presente uma nova atribuição da *timē*, mas implicando o consentimento de uma nova hierarquia.

Parece-nos possível que, a existir uma projecção de relações de parentesco na proximidade entre Zeus e Meras, tal não implicaria uma função específica do culto, mas o aceitar da pertença à ordem do Crónida. Na verdade, existe uma dimensão normativa na associação da tríade ao conjunto genealógico, que inclui Témis e as Horas, divindades que tendem a expressar a valorização da ordem olímpica, cuja manutenção será fundamental para os homens<sup>540</sup>. A esta dimensão, podem ser associadas as funções das Meras em cultos em torno da prosperidade do *oikos*, da comunidade e do êxito agrícola, pela implicação de que o cosmos organizado trará estabilidade e regularidade. Por outro lado, este aspecto implica uma outra relação com o culto da tríade: a expectativa, clara em Hesíodo, de que o poder de Zeus trará a esperança, ou dúvida, na justiça que depende da manutenção dessa ordem, e, nesta tensão, também as divindades em estudo podiam ser relacionadas, em particular no contexto ateniense<sup>541</sup>.

A determinação hesiódica das competências das Meras, como a atribuição «dos bens e dos males aos homens mortais»<sup>542</sup>, pode ser lida no contexto da vitória do poder olímpico e da superioridade de Zeus. Parece-nos que o estabelecimento de uma relação de parentesco permitia

---

submissão dos destinos à ordem olímpica sob o poder de Zeus. Mas, parece-nos, as motivações, que os rituais nos revelam, não supõem uma determinação inflexível da *moira* pelos deuses, mas, naturalmente, uma expectativa da sua alteração. Mesmo com o suporte de um autor antigo, parece-nos tortuosa a integração dos deuses do culto no sentido do texto hesiódico. Paus. 1, 40, 4; 5, 15, 5. Vide infra pp. 192-196, 206-209.

538) P. Fr. 30 Mähler.

539) A. Eu. 1-8; 721-728; 956-968. Cf. C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*. 242-245.

540) C. Ramnoux, “Les Femmes de Zeus: Hésiode, *Théogonie*, vers 855 a 955”, 156-158; J. C. Bermejo Barrera, “Zeus, sus Mujeres y el Reino de los Cielos”, 50-56; G. Pironti, *op.cit.* 25-27; J. Bremmer, “The Birth of the Personified Seasons (*Horai*)”, 169-171; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 45-46; W. Burkert, “Hesiod in context: abstractions and divinities in an Aegean-Eastern koiné” in *Personification in the Greek World*. E. Stafford & J. Herrin (eds.), London, Ashgate, 2005, 17-18.

541) A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 210; A. H. W. Adkins, *Merit and Responsibility*. 67, 70-73; *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. 28-32; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*. 32-36; M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História de Cultura Clássica*. 160-161. Lembremos as alusões na *Oresteia* e em *Prometeu*, tal como os exemplos de *defixiones*. A. Ch. 306-314; Eu. 956-968; Pr. 507-525; SEG 30, 326; DTA 74; 75; J. Gager, *op.cit.* 37 n. 92. Vide supra pp. 29-31 & infra pp. 234-244.

542) Hes. Th. 906: θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε. Cf. Od. 4, 236-237.

expressar no raciocínio teogónico a integração de antigas deusas numa nova ordem, que deveriam garantir daí em diante. Essa dimensão poderá reflectir-se no culto pela associação ao conjunto genealógico, em particular com Zeus, e por um carácter normativo, que pode ser associado a cultos que revelem uma preocupação com a prosperidade da casa ou da comunidade, com a regularidade agrícola, ou com a expectativa de justiça. Isto não significa, porém, que o texto hesiódico, ou a tradição genealógica em causa, implicasse alguma dessas funções em particular.

### 2.1.1.2 A castração de Úrano, o nascimento de Afrodite e a teogonia de Epiménides

Quanto a esta tradição, dispomos de um testemunho directo do culto para a introduzir. Trata-se da inscrição numa herma em Atenas no santuário de Afrodite «nos Jardins» em Atenas, citada por Pausânias, que afirmava que a *Ourania* era irmã das Meras<sup>543</sup>. O documento permite estabelecer duas relações de parentesco – Meras e Afrodite, e Meras e Úrano – as quais podem ser encontradas nas fontes. Úrano é relacionado com a tríade em fragmentos de duas teogonias órficas com origem numa tradição comum, as chamadas *Teogonia de Jerónimo e Helânico* e a *Teogonia das «Rapsódias»*, citadas por Atenágoras e Prócuro:

[Segundo Orfeu] Úrano, tendo se unido com Geia, gerou divindades femininas, Cloto, Láquesis e Átropo, assim como monstros masculinos, os Hecatonquiros, Coto, Giges e Briareu, e os Ciclopes, Brontes, Estéropes e Arges. Acorrentando-os, Úrano lançara-os ao Tártaro, porque soube que seria afastado do poder pelos seus filhos. Irada por esta razão, Geia gerara os Titãs (...)

Mas sei também que Orfeu, embora fazendo uso dos mesmos nomes, diz que existem outras Meras, tendo nascido primeiro, com aqueles deuses que são os mais antigos, antes do reino de Crono e dos da ordem de deuses pensantes (*noerōn diakosmōn*)<sup>544</sup>.

Ambos os registos são claros ao considerar que a origem das Meras pertenceria a uma etapa mais recuada da génese teogónica do que na tradição anterior, associando-as a uma geração específica: a descendência de Úrano<sup>545</sup>. Atenágoras é explícito e Prócuro separa as divindades em oposição ao reinado de Crono e a um grupo de deuses que especifica de *noerōn*, «os capazes de pensar» ou «de reflectir». Esta referência deverá dizer respeito à geração olímpica, que vencera tomando conhecimento das ameaças e traçando estratégias para as ultrapassar, contexto no qual podem ser entendidas as uniões com Métis e Témis<sup>546</sup>. Ademais, o assunto de que fala Prócuro, que

543) Paus. 1, 19, 2. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. 524. Vide supra pp. 37-41.

544) Athenag. *Leg.* 18, 6 = Orph. *Fr.* 82-83 Bernabé: Οὐρανὸς δὲ Γῇ μυχθεὶς γεννᾷ θηλείας μὲν Κλωθῶ, Λάχεσιν, Ἄτροπον, ἄνδρας δὲ Ἑκατόγκειρας Κόττον, Γύγην, Βριάρεων καὶ Κύκλωπας, Βρόντην καὶ Στερόπην καὶ Ἄργην· οὓς καὶ δῆσας κατεταρτάρωσεν, ἐκπεσεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν παίδων τῆς ἀρχῆς μαθὼν. διὸ καὶ ὀργισθεῖσα ἡ Γῇ τοὺς Τιτᾶνας ἐγέννησεν (...). Procl. *in. R.* 2, 207, 23-27 = Orph. *Fr.* 176 Bernabé: Οἶδα μὲν οὖν, ὅτι καὶ Μοίρας ἄλλας <Ορφεύς> εἰ καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι χρώμενος, ἀπ' αὐτῶν προελθεῖν φησιν τῶν πρωτίστων θεῶν, ἐπέκεινα καὶ τῆς Κρόνου βασιλείας καὶ τῶν νοερῶν ὅλως διακόσμων· A. Bernabé, *Hieros Logos*. Madrid, Akal, 2003, 23-24.

545) Cf. Hes. *Th.* 139-153; Orph. *Fr.* 177-179. A. Bernabé, *Hieros Logos*, 140-141.

546) P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 756. Cf. J.-P. Vernant & M. Detienne, *op.cit.* 100-102. Se Métis era associada a uma capacidade de reflexão, não menos o era Témis, sendo por vezes invocada como consorte *euboulon*, «a que bem aconselha». *Cypr. Argumentum*, 1 West; *P. I.* 8, 23; *O.* 13, 8; *Fr.* 30 Mähler. A. H.

contextualiza o fragmento, trata precisamente da variação dos nomes que os *theologoi* atribuíam à mãe das Meras, sinalizando o autor alternativas a Hesíodo<sup>547</sup>.

A relação de parentesco entre Afrodite e Úrano, expressa pelo epíteto *Ourania*, resultava da castração por Crono, episódio que não é articulado nos testemunhos citados. Todavia, essa narrativa é, muito provavelmente, aludida num fragmento de uma outra *Teogonia*, datada dos sécs. VI-V a.C. e atribuída a Epiménides<sup>548</sup>, outro registo teogónico que associava as Meras à Cípria:

Epiménides diz que as Euménides vieram de Crono:  
por ele (*ek tou*) nasceu a dourada Afrodite de belos cabelos  
também as Meras imortais e as Erínias ofertantes de rápidas mudanças<sup>549</sup>.

Nos restantes documentos, nunca as Meras descendem de Crono. Julgamos que, como solução, o genitivo *ek tou* deve ser lido enquanto alusão à acção castradora do deus (genitivo de causa), de forma a não impedir a paternidade material de Úrano, necessária ao episódio<sup>550</sup>. Esta variante oferece, aliás, uma associação interessante com as Erínias, divindades que muitas vezes são associadas no culto, e cuja relação de pertença a uma ordem anterior à olímpica, como vimos, podia ser explícita e paralela<sup>551</sup>. Por outro lado, tendo em conta Hesíodo, não teriam sido também geradas pelo sangue de Úrano sobre a terra? Tal leitura poderá, ainda, implicar uma proximidade entre o testemunho de Atenágoras, que inclui Geia na geração da tríade, com a versão de Epiménides.

Ora, se a tradição teogónica órfica aludiria à paternidade material de Úrano, como explicar a passagem a uma descendência simples? Por um lado, as paráfrases de Atenágoras e Próculo poderão simplesmente ter evitado o episódio. Por outro, talvez a autoridade de Hesíodo, fazendo-se sentir nas cosmogonias posteriores, se tivesse imposto para separar a origem das Meras da história da castração. Afinal, os fragmentos são muito mais tardios (sécs. II-I a.C.) do que Epiménides ou a herma (sécs. VI-V a.C.), existindo margem para alterações<sup>552</sup>. Poderá o parentesco órfico corresponder a uma clarificação com espírito hesiódico, sobre uma versão comum que, originalmente, faria as Meras, com Erínias e Afrodite, nascerem de Crono? Trata-se de uma

---

Shapiro, *op.cit.* 98; J.-P. Vernant, “The union with Metis and the sovereignty of heaven”, 1-7; A. Iriarte, *op.cit.* 38-40.

547) Procl. in R. 2, 207, 10-2, 208, 25; Hes. *Th.* 886-906; Orph. *Fr.* 246-254; A. Bernabé, *Hieros Logos.* 167-169.

548) A. Lesky, *História da Literatura Grega.* 118; G. S. Kirk, J. F. Raven & M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos.* 6ª ed., Lisboa, FCG, 2008, 13-14; M. L. West, “Los poemas órficos y la tradición hesiódica” in *Orfeo y la tradición órfica.* Loc.cit. 280.

549) Epimenid. *Vorsokr.* 3 B, 19: Ἐπιμενίδης Κρόνου φησὶ τὰς Εὐμενίδας· ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῇ Ἀφροδίτῃ/ Μοῖραι τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδοροι.

550) M. Cyrino, *op.cit.* 28-29; J. Larson, *Ancient Greek Cults.* 114-116. Cf. H. Smith, *op.cit.* 331-332, 377-378.

551) Lembremos, novamente, *Euménides*, enquanto *palaiai daimones* e *archaijai theai*. A. Eu. 727-278. Cf. Hes. *Th.* 176-206; S. OC 39-40.

552) Orph. *Fr.* 26, 187-189 Bernabé. A. Bernabé, *Hieros Logos*, 87-90, 107-110, 187-189; “Teogonias Órficas” in *Orfeo y la tradición órfica.* Loc.cit. 308-314; M. L. West, “Los poemas órficos y la tradición hesiódica”, 281-285, 288-289. As *Rapsódias* são um documento notável pela tentativa de síntese extensiva e capacidade agregadora de tradições, mesmo que inconsistentes. O nascimento de Afrodite, tal como o das Meras, repete-se na ordem de Zeus, nestas narrativas. Orph. *Fr.* 260 Bernabé.

possibilidade interessante, pois sabemos que existiam outros pontos de contacto entre a narrativa de Epiménides e as tradições de *Jerónimo e Helânico* e das *Rapsódias*, alguns deles, como o episódio da castração, de origem oriental<sup>553</sup>.

Se estas hipóteses estiverem correctas, estaremos perante uma tradição com elementos não-gregos, em que as Meras seriam filhas de Úrano e Geia, enquanto resultado de uma simplificação do episódio da castração. Esta consequência implica, tendo em conta o que avançámos sobre a herma e a figura de Afrodite Urânia, inquirir uma outra relação entre os registos. Lembremos que a presença na inscrição poderia indiciar um sincretismo local de figuras claramente orientais do séquito de Afrodite, Colíades ou Genetílides, perdendo o seu nome, mas mantendo a relação de parentesco, e associando as Meras<sup>554</sup>. Este é, aliás, o único culto no qual a tríade se associava a Afrodite. Poderá uma narrativa da origem de divindades nascidas com Afrodite ter sido transposta para as Meras, em contexto ático? E terá Epiménides, possivelmente contemporâneo da herma, registado essa tradição? A heterodoxia é, efectivamente, localizada<sup>555</sup>, mas estas questões não podem ser respondidas sem um estudo mais aprofundado, que ultrapassaria em demasia o espectro temático desta tese<sup>556</sup>.

Por fim, devemos avançar algumas notas sobre certas representações iconográficas, nas

---

553) Ambas pertenciam, por exemplo, a um conjunto de variantes que se caracterizava por incluir um ovo primordial na cosmogonia, um elemento que, tal como a história da castração, teria tido uma origem oriental e fazia parte da versão de Epiménides. Epimenid. *Vorsokr.* 3 B, 5; Orph. *Fr.* 78-81; 114-116 Bernabé. G. S. Kirk & alii, *op.cit.* 22; A. Bernabé, “Teogonias Órficas”, 292; R. B. Martínez Nieto, “Otros poetas griegos próximos a Orfeo” in *Orfeo y la tradición órfica*. Loc.cit. 569-570; M. L. West, “Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model”, *CQ N.S.* 44/2, 1992, 289-290, 302-304.

554) Paus. 1, 14, 7. Vide supra pp. 39-41.

555) A interpretação de um verso do hino a Afrodite nos materiais conhecidos por «*Hinos Órficos*», associados a Pérgamo, podem sugerir uma outra ocorrência. Em Orph. *H.* 55, 5 a deusa é referida como κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, expressando o poder sobre as «três partes» do mundo (céu, terra, mar) invocadas expressamente antes e depois deste verso (55, 1-4; 6-7) ou, como defende Sourvinou-Inwood, o poder sobre as «três Meras» aludindo precisamente à tradição documental que temos vindo a sublinhar. Contudo, a primeira leitura, defendida por Ricciardeli, parece-nos mais segura pelo contexto em que a deusa é invocada. Mas não podemos negar a possibilidade de uma duplo sentido que compreenda essa alusão, principalmente sabendo como este *corpus*, já do período imperial, revela uma tendência sintética de tradições órficas. Efectivamente, os hinos têm alusões a elementos dos restantes *legomena* órficos, como as narrativas cosmogónicas de diferentes seres primordiais, Protógono, do chamado «ovo cósmico», ou da soteriologia. Orph. *H.* 3; 4; 6; 44; 45, 1; 48. C. Sourvinou-Inwood, “The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyrii”, 130; G. Ricciardeli, *Inni Orfici*. 443; “Los Himnos Órficos”, 346-348; F. Graf, “Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts”, 171; A. I. Jiménez San Cristóbal, “El ritual y los ritos órficos”, 745-753. Não obstante, esta hipótese não retira a heterodoxia ao caso ateniense, sendo o hino um elemento tardio. Simon defende, ainda, que a peça perdida *As Meras* de Aqueu teria alusões ao nascimento de Afrodite e pode ter feito parte desta tradição. Achae. *TrGF* 1, fr. 27-28 Snell. E. Simon, *op.cit.* 46-49.

556) Não nos parece implausível que Epiménides ofereça uma síntese deste processo. Efectivamente, o autor era tido, entre os *theologoi* arcaicos, como o mais histórico (ao contrário de Orfeu e Museu), dispondo de vários elementos biográficos que o caracterizam como um curandeiro que teria vindo a Atenas executar uma purificação no século VI ou V a.C. Teria executado sacrifícios entre os ritos catárticos, mas Plutarco e Diógenes Laércio avançam que também introduzira e alterara elementos da religiosidade dos Atenienses. A data dessa viagem seria próxima do intervalo temporal que situa o santuário e a herma pelo menos no séc V a.C., mas a validade de uma relação, quer se defenda que a genealogia registada se deveria ao cretense, ou que Epiménides, conhecendo uma tradição oriental com as Colíades/Genetílides, se aproveitaria da particularidade local para projectar a identificação sincrética na sua teogonia, dependerá sempre da historicidade da figura e da validade dos registos que dispomos. R. B. Martínez Nieto, *op.cit.* 565-567. Arist. *Ath.* 1; Pl. *Leg.* 642d-e; Plu. *Sol.* 12-13; D. L. 1, 110.

quais, segundo alguns autores, as Meras estariam presentes no *anodos* de Afrodite, a ascensão da deusa a partir do oceano após a castração de Úrano. Dada a hipótese que acabámos de propor, a pertinência dessas identificações será evidente. Dispomos essencialmente de duas peças, sendo uma terceira relacionada com o conjunto. Embora se tratem de materiais já fora da geografia deste estudo, a sua relevância para os autores de referência impõe-se à nossa consideração. Contudo, sublinhemos, a identificação das figuras e as análises das peças não são consensuais.

Chegou-nos, proveniente de Camarina na Sicília, uma hídria de cerâmica ática de figuras vermelhas, datada da segunda metade do séc. V a.C., em cujo bojo está representado o nascimento de Afrodite (fig. 32). Eros, Ares, Pã e duas mulheres vestidas com um *chiton*, cobertas com um manto, segurando um ceptro e tendo um diadema, presenciam a cena. Estas duas figuras são incluídas por Angeli na listagem do *LIMC* como sendo as Meras, na sequência de uma leitura de Erika Simon<sup>557</sup>. Também da Magna Grécia é originário o famoso «Trono *Ludovisi*», a segunda fonte iconográfica em discussão. Trata-se de um alto-relevo de três faces, uma peça singular na escultura grega, que hoje se pensa ter feito parte de um adorno do séc. V a.C. em torno da pira sacrificial do templo de Afrodite em Locros Epizefírios<sup>558</sup>. Na face central, em que o episódio mitológico é representado, a deusa é recebida por duas mulheres que a cobrem com um manto quando esta se ergue das águas (fig. 33). São precisamente estas figuras que Simon, Bernard Ashmole e Sourvinou-Inwood indentificam como sendo as Meras<sup>559</sup>.

Esta atribuição é problemática visto que, em primeiro lugar, na sua figuração, podem corresponder a outras entidades do séquito de Afrodite, como as Cárites, as Horas ou as Ninfas<sup>560</sup>. Por outro lado, a fundamentação com base no nexu ritual do culto em Locros Epizefírios, como avança Sourvinou-Inwood, assenta na hipótese de que o «Trono» e a terceira peça, o igualmente famoso «Relevo de Boston» (fig. 34), estariam relacionados, seriam contemporâneos e provenientes do mesmo local. Porém, a autenticidade deste último monumento é regularmente posta em causa<sup>561</sup>. Por conseguinte, a validade da identificação das figuras, juntamente com a interpretação

---

557) E. Simon, *op.cit.* 44-46; S. Angeli, “Moirai”, 641; A. Delivorrias & al., “Aphrodite” in *LIMC* 2/1, 1984, 115.

558) A. Delivorrias & al., “Aphrodite”, 114; D. Musti & L. Monaco, “Locri Epizephyrii” in *NPW* 7, 2005, 776; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 202; M. Guarducci, “Due pezzi insigni del Museo Nazionale Romano: il 'Trono Ludovisi' e l' 'Acrolito Ludovisi'”, *BA Série* 6, 33-34, 1985, 1-2.

559) E. Simon, *op.cit.* 46-49, 54-55; C. Sourvinou-Inwood, “The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyrii”, 130; B. Ashmole, “Am 3. Dezember 1970 sprach im Rahmen der Vereinigung (...)”, *AK* 14/2, 1978, 159-160.

560) M. Cyrino, *op.cit.* 106; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 202-203. Cf. a descrição da cena representada no «Trono» com a função das Horas descrita em *H. Hom. Ven.* 6, 1-18.

561) Pensa-se que será um falso do século XIX. Sobre a questão da autenticidade do material e o contexto da peça, vide. M. Guarducci, “Due pezzi insigni del Museo Nazionale Romano: il 'Trono Ludovisi' e l' 'Acrolito Ludovisi'”, 3-13; B. Ashmole & W. J. Young, “The Boston Relief and the Ludovisi Throne”, *Boston Museum Bulletin* 66, 1968, 150, 154-159. Sobre a questão do culto, que não desenvolveremos visto que se encontra fora do espectro geográfico desta tese, vide C. Sourvinou-Inwood, “Persephone and Aphrodite at Locri: A model for Personality Definitions in Greek Religion”, 101-121; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 222-228.

subsequente de Cloto sobre uma das faces do «Relevo de Boston» (fig. 35), e das respectivas interpretações no culto local, deve ser lida com algum cuidado.

Na sua análise, Sourvinou-Inwood fundamenta a presença das Meras no trono como divindades do nascimento que assistem à origem da divindade, não excluindo a possibilidade de uma tradição particular que a relacionasse com Afrodite. O «Relevo de Boston» mostra, efectivamente, duas mulheres assistindo à pesagem por uma balança nas mãos de um jovem alado, tendo, nas faces laterais, uma rapariga tocando lira e uma mulher segurando um objecto por identificar (possivelmente um fuso) devido a danos no relevo. É esta última figura que a autora associa a Cloto, justificando a sua presença por ler na peça uma variação do motivo da *psicostasia*, que reflectisse uma clara crença do artista na metempsicose, dinâmica que permitiria uma Mera ser enquadrada enquanto fiandeira do renascimento do jovem<sup>562</sup>.

Ora, com excepção da peça mais controversa, é interessante que as restantes reflectam precisamente o episódio que, aparentemente, associaria a tríade à deusa Cípria numa tradição teogónica, e que sejam datadas do século V a.C., ou seja, do intervalo temporal dos outros testemunhos. Contudo, em nossa opinião, devem ser levantados alguns reparos. Em primeiro lugar, a identificação do par, como referimos, não é consensual e, nesse sentido, sublinhemos que as Meras são representadas recorrentemente como uma tríade<sup>563</sup>. Em seguida, trata-se de materiais geograficamente próximos, ambos provenientes da Magna Grécia, podendo reflectir uma peculiaridade panteónica local. Por outro lado, a relação de parentesco que as Meras teriam com Afrodite numa narrativa teogónica parece sugerir que elas nasceriam com Afrodite, e não que fossem anteriores à deusa. E, finalmente, parece-nos essencial ter em conta que a presença destas deusas no nascimento de outras divindades gregas é um motivo recorrente nas narrativas e representações mitológicas, pelo que não devemos excluir que, a serem as Meras, correspondam apenas à reprodução de um tema popular.

Em suma, podemos considerar que a associação no culto ateniense parece, de facto, remeter para uma relação teogónica, possivelmente ligada ao nascimento de Afrodite, e que é possível encontrá-la noutros testemunhos de tradição, essencialmente, órfica. Contudo, a origem dessa relação está ainda por explicar. As fontes iconográficas podem reflectir essa tradição, mas não são documentos cuja interpretação seja consensual, nem particularmente clarificadores. Julgamos, em todo o caso, interessante que vários materiais sejam datados dos sécs. VI-V a.C, sugerindo uma

---

562) C. Sourvinou-Inwood, “The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyrii”, 129-136. Cf. N. S. Rodrigues, “Um tema egípcio na *Iliada*: a Kerostasia” in *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, 247-255; J. V. Morrison, *op.cit.* 278-294; J. Duchemin, *op.cit.* 237-259.

563) Existem dois exemplos de cerâmica ática do séc. VI a.C. nos quais alguns autores lêem quatro Meras. Nós discordamos dessa interpretação. Vide *infra* pp. 178-181.

possível coerência temporal com a origem do culto «nos jardins».

### 2.1.1.3 Os deuses primordiais. A Noite e a dupla geração hesiódica

A tradição que acabámos de tratar, fazendo as Meras descender de Úrano, identifica-as numa geração anterior à ordem de Zeus, e outras fontes expressam a mesma ideia. Na *Alexandra* de Licofron, as divindades são chamadas de filhas do «antigo mar salgado» (*dēnais Alos*), que os escólios identificam com Tétis (*Tēthys*)<sup>564</sup>. Não temos outro testemunho desta associação que, novamente, implica uma noção de anterioridade na sua origem. Tétis e Oceano compreendem um par primordial, gerador de divindades a partir das águas, e vários autores têm vindo a associar a entrada da deusa nas teogonias helénicas com a entidade geratriz oriental Tiamat<sup>565</sup>. Outro autor tardio, Quinto de Esmirna, fez as Meras descender de uma diferente entidade primordial, o Caos, também num registo singular. Este, em Hesíodo, corresponde a um início primeiro e também tem sido interpretado como uma figura antiga, que originalmente significaria o próprio espaço preexistente e hiante, a ausência de uma qualquer criação, divergindo do sentido hodierno de perturbação desordenada<sup>566</sup>.

Assim, dispomos de dois autores que, sendo poetas eruditos, teriam acesso a manuais mitográficos que circulavam no seu tempo e que não nos chegaram. Por tal meio, eles poderiam ter aludido, nesses passos, a tradições teogónicas desconhecidas<sup>567</sup>. Contudo, existe uma quarta divindade que era tida como geradora das Meras, antes da ordem de Zeus, sobre a qual dispomos de consideravelmente mais testemunhos, e era bem conhecida na Antiguidade:

Os antigos poetas concordam no seguinte, que governam e comandam não os primeiros [deuses], como a Noite, Úrano, Caos ou Oceano, mas sim Zeus<sup>568</sup>.

Aristóteles agrega estas figuras, que dispunham de genealogias próprias e que antecederiam, no desenrolar teogónico, o poder olímpico. Entre elas, inclui a Noite, que em Hesíodo é associada à tríade, como a que primeiro gerara as Meras antes de Zeus<sup>569</sup>. Esta autonomia não era heterodoxa, pois, sabemos, circulavam genealogias da Noite e estas teriam ganhado maior visibilidade a partir

---

564) Incluímos a transliteração porque o nome próprio em português é homónimo de Tétis e, na mitologia grega, elas são divindades distintas. Lyc. 134-146; *sch.* 144-145 & *par.*

565) Il. 14, 200-201; 244-248; Hes. *Th.* 344-370. M. L. West, *Theogony*. 201-204; G. S. Kirk & alii., *op.cit.* 8-11; W. Burkert, *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona, Quaderns Crema, 2002, 25-28. Interessante, mas confuso, é o comentário de Tzetes a Licofron, associando Eurínome, uma das Oceânides e filha de Tétis, como mãe das Meras e Afrodite por Zeus, que parece relacionar várias concepções. Tz. *ad Lyc.* 406.

566) Q. S. 3, 756-757; Hes. *Th.* 116-125. M. L. West, *Theogony*. 201-204; G. S. Kirk & alii., *op.cit.* 31-37.

567) A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 852.

568) Arist. *Metaph.* 1091b: οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτη ὁμοίως, ἥ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία.

569) Hes. *Th.* 211-222.



do séc. VI a.C.<sup>570</sup>. Na narrativa do beócio, essa sucessão segue-se ao episódio da castração de Úrano e antecede o catalogo dos descendentes do Ponto, não introduzindo qualquer etapa específica na sucessão do poder divino. Parece, na verdade, ter sido procurado agregar um conjunto de entidades, relacionando certas proximidades entre abstrações e figuras que, de alguma forma, pudessem ser associadas à Noite. Algumas dessas entidades eram personificações de males, na perspectiva humana, como a Morte (Tânato), a Discórdia (Éris) e os seus descendentes, mas outras nem tinham necessariamente uma conotação «negativa», como alguns autores propõem, assentando em lógicas pontuais, como o Dia ou as Hespérides<sup>571</sup>. Quanto às Meras, Hesíodo avança:

E gerou as Meras e as Ceres (*Kēres*), que castigam, impiedosas,  
Cloto, Láquesis e Átropo, que aos mortais,  
à nascença, concedem o que é bom e o que é mau,  
que perseguem os delitos dos homens e dos deuses,  
deusas cuja cólera terrível não cessa  
até infligirem um castigo ao culpado seja ele quem for<sup>572</sup>.

Naturalmente, a nossa tríade enquadra-se com facilidade entre certas entidades desta descendência, pela proximidade etimológica e semântica de *moira* com *Moros*, e pela noção de que atribuíam um lote, no momento do parto, enquanto limite último de cada um, como Cer (*Kēr*) e Tânato. Mas existe também um apelo a uma ideia de ordem, que deve ser respeitada por homens e deuses, pela qual se executaria uma justiça em associação com as Ceres. A sua inclusão está, portanto, em correlação com a presença na descendência de Zeus que estabelece, como vimos, um cosmos ou universo organizado e justo<sup>573</sup>. As dadoras do Bem e do Mal são duplicadas, é certo, mas desdobram aspectos semelhantes quer na ordem antiga, entre personificações de flagelos e desastres, quer na ordem nova, com as Horas, as Musas e as Cárites. O próprio texto repete, nos mesmos pés dos hexâmetros para cada descendência, a fórmula dos seus nomes e da sua função<sup>574</sup>.

---

570) Existia, nas teogonias órficas, uma tradição que estruturava a genealogia com a descendência da Noite, à qual terá pertencido a *Teogonia* «de Eudemo» e a famosa *Teogonia* «do papiro Dreveni». Porém, de acordo com os fragmentos que nos chegaram, as Meras não estariam associadas a essa tradição. Interessantemente, a teogonia das *Rapsódias* articulava também uma dupla geração das Meras. Contudo, o seu carácter tardio e agregador de variantes não nos permite projectar conclusões para a particularidade hesiódica, na qual, segundo West, muitos destes materiais se teriam inspirado. Aliás, a lógica cosmogónica órfica implicava mais que uma reordenação, mas sim um total renascimento do mundo na ordem de Zeus, pelo que várias divindades são geradas duplamente. Orph. Fr. 176; 253 Bernabé. M. L. West, “Los poemas órficos y la tradición hesiódica”, 289; G. S. Kirk & alii, *op.cit.* 11-18; A. Bernabé, *Hieros Logos*. 21-24, 107-110; “Teogonías Órficas”, 292-293, 310-302, 314-318.

571) Hes. Th. 123-125; 211-232. M. L. West, *Theogony*. 35-36; J. Villemonteix, *op.cit.* 83-84. Interessantemente, também na teodiceia presente no mito de Pandora, nem tudo o que estaria na vasilha seriam males. Hes. Op. 90-100.

572) Hes. Th. 217-222 em trad. de A. E. Pinheiro e J. R. Ferreira, *Teogonia. Trabalhos e os Dias*. Lisboa, INCM 2005, 48.

573) Estas duas noções parecem articular perfeitamente valores arcaicos que *moira* compreendia. A. W. H. Arthur, *Merit and Responsibility*. 17-23; B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods*. 194-288; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 31-32; U. Bianchi, *op.cit.* 99-101, 133-137, 190-191. Vide supra pp. 115-117. Cer e Ceres assumem, na épica arcaica, sentidos próximos das lógicas estruturadas pela *moira*. B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*. 240-248; A. H. Shapiro, *op.cit.* 71-81; E. Mackin, *op.cit.* 237-250.

574) Hes. Th. 219, 906: (διδοῦσιν) ἔχειν ἄγαθόν τε κακόν τε.

Esta tradição é atestada noutros documentos de contexto grego<sup>575</sup>. Dois deles, com carácter ritual, mantêm uma dualidade. Numa prece, transmitida por Estobeu, as Meras são invocadas enquanto filhas da Noite mas também como as «mais próximas de Zeus», são «uranianas e ctónicas» e, novamente, «dadoras do bem e do mal». Também no «*Hino Órfico*» que lhes dizia respeito, esta maternidade era referida, mas a residência da tríade parece ser olímpica. Em *Euménides*, enquanto filhas da Noite, a tríade integra um apelo a uma autoridade anterior, mas acabam, juntamente com as Erínias, por serem incluídas sob o novo poder olímpico<sup>576</sup>. Segundo Giannoulis, a inclusão na Gigantomaquia do altar de Pérgamo aludiria ainda a este parentesco<sup>577</sup>.

Parece-nos existir manifestamente uma ambiguidade quanto à ordem que poderiam integrar, e a repetição no poema da origem das Meras, parece-nos, é coerente, uma vez que, no devir cosmogónico em direcção o poder do Crónida, a antiga e poderosa tríade tem de ser inserida na extensão dessa capacidade<sup>578</sup>. Alguns autores interpretaram este carácter ambíguo como parte de uma suposta simetria no poema, reflexo de um entendimento dual das figuras na cultura grega e, por conseguinte, no culto, recorrendo muitas vezes a oposições entre «olímpicos» e «ctónicos»<sup>579</sup>. Mas, como já sublinharam Villemonteix e Pironti, tal caracterização nas genealogias divinas não é, de forma alguma, evidente, as funções das Meras não divergem significativamente entre gerações no texto hesiódico e essa distinção conceptual tem sido posta em causa na historiografia<sup>580</sup>.

Pelo contrário, ao ser um registo inclusivo, supõe-se o preservar, e não a subversão, das *timai* devidas às divindades. Assim, a inovação na construção teogónica, a existir da parte de Hesíodo, caracterizar-se-á por reconhecer que as Meras pertenciam a uma geração mais antiga, ideia que o poeta não terá evitado, mesmo que preferisse uma versão beócia e olímpica<sup>581</sup>. Contudo, se foi inserida uma tradição autónoma da Noite ou se esta foi criada tendo por base uma noção pouco estruturada de antiguidade das deusas, não nos parece possível determinar. Em todo o caso, essa

---

575) A tradição latina parece ter preferido Érebo, irmão da Noite no poema hesiódico. Hes. *Th.* 123; Hyg. *F. Praefatio*, 1; Cic. *N.D.* 3, 17, 44. Cf. Ov. *M.* 14, 404.

576) PMG 1018a-b; Orph. *H.* 59; A. *Eu.* 321-396; 416; 745; 962. C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*. Paris, Flammarion, 1959, 109-110, 124-129, 154; C. B. Pistorio, *op.cit.* 65-68.

577) Interessantemente, como veremos, a participação da tríade nesse episódio implicava, para garantir a vitória da ordem olímpica, o emprego do dolo, de *pseudea*, parte dos males personificados invocados na descendência da Noite. Apollod. 1, 43. M. Giannoulis, *op.cit.* 28. Vide infra pp. 127-130.

578) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 97-98; G. Pironti, *op.cit.* 19-20; F. Graf. *Nordionische Kulte.* 30-31; J.-P. Vernant, “The union with Metis and the sovereignty of heaven”, 1-4; J. Villemonteix, *op.cit.* 89-90; E. Mackin, *op.cit.* 245-250. West considera que a repetição não é importante e que o próprio catálogo da ordem olímpica não seria do próprio Hesíodo. Os versos referentes às funções seriam uma interpolação. M. L. West, *Theogony.* 32, 229, 397-399.

579) B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods.* 133-134; C. Ramnoux. *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque.* 64-70, 253-254; A. Henrichs, “Moirai”, 124; sobre as consequências desta interpretação Vide C. J. Rowe, “Archaic Thought in Hesiod”, *JHS* 103, 1983, 128-134; A. Magris. *op.cit.* 26-27.

580) J. Villemonteix, *op.cit.* 84, 87-89; G. Pironti, *op.cit.* 17-20; I. Pérez Miranda & J. R. Carbó García, “Hijas de la noche (I) mito, género y nocturnidad en la Grecia Antigua”, *Arys* 8, 2009, 132-136; E. Mackin, *op.cit.* 72-96.

581) M. Giannoulis, *op.cit.* 7, 15; B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods.* 59; K. Mackowiak, *op.cit.* 39-49. Vide supra pp. 79-82, 115-117 n. 536.

noção de anterioridade devia ser conhecida entre os Gregos, como nos revelam as restantes atribuições de parentesco com Úrano, Caos e Tétis (*Tēthys*). Tal dinâmica remete esta concepção das Meras (loteadoras da *moira* e garantias de uma ordem, pré-olímpicas, poderosas sobre os deuses e os homens) pelo menos desde os sécs. VIII-VII a.C., aquando da composição do poema<sup>582</sup>. Todavia, com a excepção da alusão à maternidade da Noite na prece de Estobeu e no «*Hino Órfico*», as restantes relações de parentesco não parecem ter tido alusões no culto.

### 2.1.2 A protecção da caverna do Ida e de Zeus recém-nascido

Nas *Metamorfoses* de Antonino Liberal, é contada a história de quatro ladrões que teriam procurado a caverna em que Zeus nascera, a fim de daí roubarem o mel das abelhas que o teriam alimentado. Trata-se de um documento particularmente interessante, pois apresenta uma intervenção das Meras em resposta ao comportamento do Crónida, evidenciando alguns limites ao seu poder:

Dizem que em Creta existe uma caverna sagrada com abelhas, na qual se conta que Reia dera à luz Zeus, e que não seria permitido que alguém entrasse, fosse deus ou mortal. Num momento específico, todos os anos, é observável o mais resplandecente fogo a sair da caverna. O mito conta que assim acontece quando ferve o sangue que restou do parto. As abelhas sagradas que habitam o antro são aquelas que alimentaram Zeus. Laio, Céleo, Cérbero e Ególio ousaram lá entrar para levar o máximo de mel possível. E cobrindo-se completamente com uma protecção de cobre em torno do corpo tiraram o mel das abelhas, mas viram os trapos de Zeus recém-nascido e quebrou-se o cobre que rodeava os seus corpos. Ora Zeus, já trovejando, ameaçava com um raio, mas as Meras e Témis impediram. Pois não era permitido que se morresse naquele lugar. E Zeus fê-los todos aves. Foi a partir destes homens a origem das seguintes aves propícias a presságios: os melros-azuis (*laioi*), pica-paus verdes (*coloioi*), cérberos (*cerberoi*) e as corujas-da-torre (*aigōlioi*). Estes são bons e credíveis animais, reveladores de sinais entre as outras aves, porque viram o sangue do deus.<sup>583</sup>

Esta narrativa era apenas uma entre as várias versões do nascimento de Zeus em Creta, nas quais se contava que o Crónida, nascido na ilha, ou para lá levado, fora entregue a figuras protectoras que dele cuidariam até que crescesse e tomasse o lugar de seu pai<sup>584</sup>. Nesta variante do mito, tanto os ladrões como Zeus não se comportam adequadamente e ultrapassam um limite do que

---

582) Assumindo que não se trataria de uma interpolação tardia. M. L. West, *Theogony*. 40-49, 229, 398. Cf. F. Solmsen, "The Earliest Stages in the History of Hesiod's Text", 6-7, 22.

583) Ant. Lib. 19, 1-3: Ἐν Κρήτῃ λέγεται εἶναι ἱερὸν ἄντρον μελισσῶν, ἐν ᾧ μυθολογοῦσι τεκεῖν Ῥεάν τὸν Δία καὶ ἔστιν ὅσιον οὐδένα παρελθεῖν οὔτε θεὸν οὔτε θνητόν. ἐν δὲ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλεῖστον ἐκλάμπον ἐκ τοῦ σπηλαίου πῦρ. τοῦτο δὲ γίνεσθαι μυθολογοῦσιν, ὅταν ἐκζέῃ τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἷμα. κατέχουσι δὲ τὸ ἄντρον ἱεραὶ μέλιτται, τροφοὶ τοῦ Διός. εἰς τοῦτο παρελθεῖν ἐθάρρησαν Λάιος καὶ Κελεὸς καὶ Κέρβερος καὶ Αἰγωλιός, ὅπως πλεῖστον ἀρύσωνται μέλι· καὶ περιθέμενοι περὶ τὸ σῶμα πάντῃ χαλκόν, ἠρύσαντο τοῦ μέλιτος τῶν μελισσῶν καὶ τὰ τοῦ Διὸς εἶδον σπάργανα καὶ αὐτῶν ὁ χαλκὸς ἐρράγη περὶ τὸ σῶμα. Ζεὺς δὲ βροντήσας ἀνέτεινε τὸν κεραυνόν, Μοῖραι δὲ καὶ Θέμις ἐκώλυσαν· οὐ γὰρ ἦν ὅσιον αὐτόθι θανεῖν οὐδένα· καὶ ὁ Ζεὺς πάντας αὐτοὺς ἐποίησεν ὄρνιθας· καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῶν τὸ γένος τῶν οἰωνῶν, λάιοι καὶ κολοιοὶ καὶ κέρβεροι καὶ αἰγωλιοί· καὶ εἰσὶν ἀγαθοὶ φανέντες καὶ ἐπιτελεῖς παρὰ τοὺς ἄλλους ὄρνιθας, ὅτι τοῦ Διὸς εἶδον τὸ αἷμα. Os *cerberoi* ainda não foram identificados pela historiografia. M. Paphomopoulos, *Les Métamorphoses*. Paris, Les Belles Lettres, 1968, 114; D. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*. Hildesheim, Georg Olms, 1966, 27, 136, 138, 190-191; J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*. London, Thames and Hudson, 1977, 47-48, 52.

584) Témis é, aliás, uma das entidades que, numa tradição, recebera Zeus. *M.Hom.* o 229; Eratosth. *Cat.* 13; Hyg. *Astr.* 2, 13, 4. A presença das abelhas é outro elemento que remete para estas narrativas. D.S. 5, 70, 5; M. Paphomopoulos, *Les Métamorphoses*. 112.

seria lícito. O texto é claro ao referir que a transgressão para roubar o alimento do Crónida, e a morte como retribuição num espaço consagrado, não é *hosios*. Este vocábulo remete para o comportamento próprio aos homens, em função de uma ordem divina que estes devem respeitar, mas que também pode ser, embora raramente, aplicada aos deuses<sup>585</sup>.

Nesse sentido, a acção das Meras e Témis executa a manutenção de um princípio que todos têm de respeitar e, ao aplicar a categorização de *hosios* à expectativa das acções do Crónida em igualdade com as dos ladrões, o texto coloca o deus numa posição em que as suas capacidades são claramente restritas. Tal compreende-se no contexto da protecção e educação do deus, que ainda não ocuparia uma posição que lhe permitisse castigar quem e como quisesse. Desta forma, a narrativa articula aspectos que já encontrámos. Alude, por um lado, a uma organização anterior do mundo que ainda foge ao controlo de Zeus, na qual Meras e Témis ainda não estão submetidas ao seu poder, retomando ideias presentes nas teogonias. Por outro, a permanência da tríade num espaço na sequência de um parto mítico repete, de alguma forma, a lógica que vimos no Epidauro, e introduz a sua função de divindades do nascimento e *courótrofas*<sup>586</sup>.

Já referimos, aquando da possibilidade de um culto às Meras em Mileto, que dois Dáctilos, Títias e Cileno, teriam o epíteto de *Moirēgetai*<sup>587</sup>. Teria sido a esse conjunto mítico que Zeus fora confiado em Creta após o seu nascimento, protegendo-o com danças e batendo com os escudos<sup>588</sup>. Avançamos então a hipótese de que tal comportamento, quando comparado com as práticas apotropaicas de Hístoris em Tebas contra as Farmácides, poderia explicar o epíteto como «Condutores das Meras», e essa possibilidade associaria, novamente, a tríade ao mito do nascimento do Crónida. No entanto, sublinhemos, o papel executado pelas divindades nas duas narrativas diferem: em Antonino Liberal, as Meras fazem parte das protectoras do deus, enquanto,

---

585) Por outro lado, *osios* sinaliza ainda uma distinção de *hieros*, que remete a perspectiva da proibição para os homens, pois se o local fora *osios* enquanto antro onde Reia pode dar à luz, é agora *hieros* onde certas acções são interditas. Neste contexto, parece-nos tratar-se de uma transgressão normativa, e não uma insolência às deusas como *hybris*. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 831; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 514-515; J. Rudhardt, *Notions Fondamentales de La Pensée Religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. i-iv, 23-25, 30-34.

586) Uma alusão de Estácio a este mito pode aludir precisamente a esta relação entre o papel ritual de protecção do recém-nascido e a presença das figuras: assim que Zeus, recém-nascido, é colocado no chão invocando os Curetes para o proteger, o poeta introduz *sic Parcae uoluere*. Por outro, não podemos estabelecer facilmente uma relação com esta tradição e, por conseguinte, às realidades em contexto grego, dado que o autor alude ao rito romano do *pater familias* depositar no chão, após o parto, a criança antes de a reconhecer como membro da sua casa. Stat. *Theb.* 4, 787. N. Blemont, “Nascimento” in *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 36, Lisboa, INCM, 1997, 118-119; V. Dasen, “Les Parques et le pouvoir des femmes” in *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, 223-233.

587) Ademais, Títias e Cileno eram associados à *Mētēr theōn*, divindade em cujos cultos o mito do nascimento do Crónida era referido. N. Robertson, “The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion”, 287-288. Vide supra pp. 105-107.

588) D.S. 65, 1-4; Str. 10, 3, 1-3; 10, 3, 11; Apollod. 1, 5; Call. *Jov.* 68-71; Poll. 2, 156; Paus. 5, 7, 7; Hyg. *F.* 139; Cic. *N.D.* 3, 16, 42; *MV* 1, 103. N. Robertson, “The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion”, 261, 281-282, 292-298; S. Wise, *op.cit.* 33.

na associação aos Dáctilos, fariam parte das ameaças. Mas, ao divergirem, estes testemunhos não implicam uma incoerência no mito, visto que, quanto ao nascimento de Zeus, existiam tantas tradições e variantes, atribuindo a várias figuras o papel protector<sup>589</sup>, que não nos parece impossível que a tríade assumisse diferentes faces como divindades do nascimento em diversas versões.

Aliás, essa particularidade dificulta a identificação do testemunho de Antonino Liberal com um culto em Creta. É verdade que o mito dos Dáctilos, também identificados com os Curetes ou Coribantes, tem sido lido como testemunho de ritos cretenses, possivelmente de cariz iniciático, parte do culto de Zeus Dicteu e Ideu em Creta<sup>590</sup>. Mas a tradição de Títias e Cileno sugere uma associação a Mileto, e os Dáctilos estão ausentes das *Metamorfoses*. Aliás, o número de variantes do mito do nascimento Zeus não permite uma identificação pela simples fórmula *en Krētēi legetai*, que pode indicar somente a intenção do autor em atribuir Creta como origem, a fim de dotar a sua versão de maior autoridade.

Assim, parece-nos que os testemunhos que permitem relacionar este episódio mitológico com Meras revelam uma presença adequada a aspectos referidos no culto e consistente com motivos encontrados noutras narrativas. Enquanto divindades protectoras do recém-nascido, ou eventual ameaça repelida pelos ritos dos Dáctilos, o campo de acção divina é claro. Por outro lado, na medida em que restringem o que Zeus poderia fazer, e sendo associadas a Témis, reencontramos divindades que reflectem um mundo que o Crónida ainda não controla. Não considerámos, porém, a metamorfose como relevante para a análise das figuras, sendo o texto claro em afirmar que é o deus que os transforma, e que as capacidades divinatórias advêm da observação do sangue de Reia<sup>591</sup>.

### 2.1.3 Os combates pela soberania do Crónida

Já referimos como a geração das Meras por Témis e Zeus integrava, na *Teogonia*, a realização da nova ordem olímpica. Ora, a tríade também marca presença nos episódios mitológicos que precederiam imediatamente essa vitória, os combates que os novos deuses teriam travado na conquista da soberania<sup>592</sup>. Segundo Apolodoro, as deusas teriam participado na Gigantomaquia,

---

589) Já referimos os Dáctilos, por vezes identificados com os Curetes e Coribantes, mas também, em nota anterior, Témis e as abelhas. Outras versões identificam Amalteia, ocasionalmente a cabra que alimentara Zeus, mas também existe a tradição de que seria uma jovem, ninfa ou nereida que possuísse o animal. Outras entidades seriam Ida, Neda e Adrasteia, que, juntamente com Amalteia, são por vezes tidas como filhas do rei Melisseu, nome que nos reenvia para um jogo etimológico com as próprias abelhas (*melissai*). Hes. *Th.* 477-480; Eratosth. *Cat.* 13; Apollod. 1, 5; Call. *Jov.* 4-12; 40-64; A.R. 3, 133-141; D.S. 5, 70, 1-6; Ant. Lib. 36, 1-2; Zen. 2, 48; Str. 8, 7, 5; Hyg. *F.* 139; 182; *Astr.* 2, 13, 3-4; Ov. *F.* 4, 203-214; 5, 111-128; *MV* 2, 26. A coexistência das várias figuras nas fontes iconográficas parece testemunhar claramente a multiplicidade e confusão de versões. R. Lindner, “Kouretes, Koribantes” in *LIMC* 8/1, 1997, 738-739; S. Hörschelmann, “Adrasteia II” in *LIMC* 1/1, 1981 230-231; M. Henig, “Amaltheia” in *ibidem*. 583-583.

590) D.S. 5, 64, 4; Str. 10, 3, 7. K. Dowden, *op.cit.* 32-35; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 257; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*. London, Routledge, 1962, 191-217, 239-243.

591) Sobre a possibilidade da narrativa reflectir um culto ligado aos *keleoi* cf. J. Pollard, *op.cit.* 172-176.

592) K. Dowden, *op.cit.* 35-39.

tendo derrotado os gigantes Ágrio e Toas<sup>593</sup>. Pouco mais sabemos deste combate em particular, mas dispomos de fontes iconográficas que confirmam a existência de uma tradição que incluía as Meras entre as hostes olímpicas: o friso do tesouro de Sifno em Delfos (fig. 24), do final do séc. VI a.C, e o famoso friso do Altar de Pérgamo (fig. 23), da primeira metade do séc. II a.C.<sup>594</sup>

A aparente ausência da tríade noutras fontes do período arcaico, e a possibilidade de identificação das mesmas três figuras com Deméter, Cora e Cíbele no friso de Delfos, levaram a que Francis Vian defendesse que se trataria de um acrescento tardio do próprio Apolodoro. Para este autor, somente a presença no culto em Delfos poderia justificar a leitura<sup>595</sup>. Na nossa opinião, o problema desta tese prende-se, em primeiro lugar, com a presença das Meras no altar de Pérgamo, monumento que Vian admite ser uma fonte fundamental para reconstruir as versões arcaicas, indicando que a tradição não devia ter sido inventada pelo mitógrafo<sup>596</sup>. Ademais, julgamos que o facto de, em Delfos e Pérgamo, as Meras terem feito parte de configurações panteónicas, não obriga a uma correspondência ente cultos e as opções escultóricas, visto que nem todas as comunidades que as reconheciam nos sistemas religiosos locais sentiram a necessidade de as incluir nas Gigantomaquias (como é o caso das métopas do Pártenon em Atenas), ou relacionaram os recintos do culto com tais representações. Por fim, Vian valoriza essencialmente testemunhos referentes à Gigantomaquia, limitando os documentos que podem testemunhar uma tradição alargada em torno dos combates pela soberania.

Ainda no texto de Apolodoro, as Meras voltam a intervir no seguimento da vitória sobre os Gigantes, contra Tifeu, o derradeiro e monstruoso opositor de Zeus, que, em algumas versões, nem os deuses olímpicos pareciam capazes de vencer<sup>597</sup>. A tríade tê-lo-ia o recebido, ao escapar uma segunda vez das mãos do Crónida, mas ludibriaram esse monstro, «pois tendo sido persuadido de que recuperaria as suas forças, provou os frutos efémeros», sendo de seguida derrotado<sup>598</sup>. Estes *ephēmeroi karpoi* têm sido interpretados como um dolo, um *pharmakon* da mortalidade entregue a Tifeu, convencido que obteria uma vantagem, resultando na necessidade do seu fim<sup>599</sup>. O tratamento

---

593) Apollod. 1, 34-38.

594) S. Angeli, “Moirai”, 642-643; M. B. Moore, “The Gigantomachy of the Siphnian Treasury. Reconstruction of the three Lacunae”, *BCH Supplément* 4, 1977, 321-333; M. Giannoulis, *op.cit.* 26-28; F. Vian, “Gigantes”, *LIMC* 4/1, 1988, 197-198, 202-207, 268-269; J.-C. Balty, “Agrios II”, *LIMC* 1/1, 1981, 308. Uma terceira representação, de identificação controversa, foi avançada para o friso do templo de Hécate em Lagina. F. Vian “Gigantes”, 209, 263; S. Angeli, “Moirai”, 642. Vide supra p. 108 n. 514.

595) F. Vian, *La Guerre des Géants. Le myth avant l'époque Hellénistique*. Paris, Klincksieck, 1952, 92, 100-11, 208, 217, 220.

596) Idem, *ibidem*. 184.

597) Hes. *Th.* 820-868; *H. Hom. Ap.* 305-354; Apollod. 1, 39-42. Cf. Ant. Lib. 28, 1-3; Ov. *M.* 5, 318-331; Hyg. *F.* 151-152. O. Touchefeu-Meynier, “Typhon” in *LIMC* 8/1, 1997, 147-148; A. Ballabriga, “Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque”, *RHR* 207/1, 1990, 14-16; N. Yasumura, *op.cit.* 123-129.

598) Apollod. 1, 43: πειθεῖς γὰρ ὅτι ῥωσθήσεται μᾶλλον, ἐγεύσατο τῶν ἐφημέρων καρπῶν. Apollod. 1, 44; *Il.* 2, 780-785; *P. O.* 4, 6-7; *P.* 8, 15-22; Ant. Lib. 28, 4; Philostr. *Im.* 2, 17, 5. M. L. West, *Theogony*. 250-251, 379-387.

599) J.-P. Vernant, “The union with Metis and the sovereignty of heaven”, 10-11; F. Vian, *La Guerre des Géants*. 195-196.

que a narrativa faz da acção das Meras não nos parece ser mais que uma tentativa de imaginar a materialização do seu papel, enquanto definidoras de uma *moira*, ao tomarem parte na querela<sup>600</sup>.

Porém, a ideia de que as deusas poderiam dar uma vantagem ao opositor de Zeus, parece ser referida num curioso conjunto de instruções lecanomânticas, datadas do séc. IV e preservadas no *coprus* de papiros mágicos. Escritas em forma de carta, são recomendadas, entre os procedimentos, uma série de invocações a Tifeu, mencionando-o precisamente como o vencedor do combate e soberano entre os deuses<sup>601</sup>. Nesse contexto, um dos versos que invoca o opositor ao Crónida é pertinente: «Tu, que tens poder sobre as procuradas Meras»<sup>602</sup>. Tal adjectivação das divindades faria, na nossa opinião, todo o sentido para quem conhecesse a tradição de que Tifeu fora derrotado por tal dolo, após ter procurado uma vantagem junto da tríade. Para o autor da instrução, essa mesma vantagem teria sido conseguida.

Esta noção parece-nos ser aludida novamente no terceiro livro dos *Fastos* de Ovídio, quando as Parcas são integradas nos combates. Primeiro, o poeta conta que Saturno juntara os titãs para combater Júpiter, mas procurara também a ajuda da tríade. Imediatamente, é introduzida a história de que as mesmas deusas teriam recomendado a Estige que guardasse um touro monstruoso, pois sabiam que quem o sacrificasse poderia vencer os deuses olímpicos. Consequentemente, Briareu, que o descobre por um oráculo, procura consagrar o animal mas é impedido por Júpiter, imediatamente antes de queimar as entranhas e concluir o rito<sup>603</sup>. Nesta versão, encontramos a inclusão das Parcas na Titanomaquia e noutra ameaça ao Crónida, assumindo o motivo de que o acesso à tríade, ou aos seus conhecimentos, permitiria uma vantagem sobre os Olímpicos.

A inclusão de Briareu como exemplo pode parecer algo inusitada, dado ser um dos centímanos que teriam combatido ao lado de Zeus<sup>604</sup>. Contudo, Briareu não é um monstro qualquer, pois parece ter tido mitologia própria, associada a Corinto, e a partir do período helenístico começa a ser incluído entre os opositores à geração dos Olímpicos. Outrossim, já na *Iliada* a sua lealdade era entendida no contexto das ameaças ao poder de Zeus: seria mais forte do que o Crónida e aquele que, devido à persuasão de Tétis, o salvara precisamente numa tentativa de lhe retirar a soberania pelos outros deuses<sup>605</sup>. Por isso, parece-nos que a alusão desta figura, no contexto da obtenção a uma vantagem junto das Parcas, reproduziria um motivo da mitologia grega, em que as Meras, de alguma forma, garantem o acesso ao poder sobre o cosmos.

---

600) M. Giannoulis, *op.cit.* 29. Vide infra pp. 182-184.

601) *P. Mag.* 4, 154-285. H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation including the demotic spells*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1986, xxii, xiii; S. I. Johnston, *op.cit.* 158-161.

602) *P. Mag.* 4, 272-273: σὲ τὸν ἐπ' ἐπευκταίων Μοιρῶν βασιλείον ἔχοντα. Heitsch apud H. D. Betz, *op.cit.* 43 n. 63.

603) *Ov. F.* 3, 796-808.

604) Hes. *Th.* 147-153, 617-626, 815-819; Palaeph. 19.

605) Paus. 2, 5, 6; 2, 4, 6; Call. *Del.* 141-147; *Il.* 1, 396-406. F. Vian, *La Guerre des Géants*. 171-174, 193-194. Cf. N. Yasumura, *op.cit.* 13-16.

Sendo assim, o conjunto destas narrativas revela um tema comum quanto à resolução do conflito. É certo, existe uma ambiguidade na actuação das deusas, que permite aos opositores pensarem que podem obter benefício junto da tríade. Assistimos à repetição da mediação da soberania por via da *mētis*, do dolo, da vantagem procurada fora do combate, como já foi magistralmente definido por Vernant e Detienne<sup>606</sup>. Efectivamente, à partida, as Meras não fazem parte da ordem nova mas são, como gigantes, centímanos, ciclopes, titãs e Tifeu, expressões de gerações anteriores. As três deusas escolhem, contudo, alinhar-se com o poder emergente<sup>607</sup>. Ora, mesmo se aceitarmos a proposta de Vian, de que o tesouro de Sifno não deve ser considerado como um documento válido para a inclusão das Meras na Gigantomaquia, pese embora o facto de todos os testemunhos serem do período helenístico e imperial, não podemos deixar de notar que as diferentes tradições repetem o mesmo motivo, independentemente dos opositores envolvidos<sup>608</sup>.

Consequentemente, parece-nos evidente como o elemento estruturante destes episódios é a ideia de que as Meras intervêm na afirmação de uma ordem que não é originalmente a sua. Por conseguinte, pensamos que a hipótese de uma tradição anterior ao período helenístico não deve ser excluída, dado que os episódios sublinhados retomam aspectos fundamentais que já encontramos nas narrativas teogónicas. O conjunto, interpretado deste modo, não sugere qualquer reflexo de dinâmicas do culto. É certo, um dos documentos que tratámos é um testemunha directamente práticas rituais divinatórias, mas a alusão à tríade relaciona-se com a caracterização de Tifeu enquanto soberano dos deuses, e não a uma função específica que as deusas tenham na expectativa de execução do feitiço. Por outro lado, a procura de uma licença, por via do rito, para obter conhecimento que, a princípio, não estaria disponível aos homens, pode implicar uma leitura interessante da subversão que, no feitiço, Tifeu conseguira junto das Meras<sup>609</sup>. Quanto à presença da tríade em Delfos e Pérgamo, como referimos, parece-nos discutível a associação imediata entre as configurações panteónicas locais e as representações nos combates.

#### 2.1.4 As Bodas de Zeus: Témis e Hera

Na *Teogonia*, como vimos, vencidas as ameaças ao seu poder, o Crónida une-se a uma série de divindades, dando início à própria descendência<sup>610</sup>. Já referimos como a inclusão das Meras nesta geração complementa o estabelecimento dessa soberania e, como nos mostraram os combates, sabemos que essa ideia não tinha de ser expressa somente por uma estruturação teogónica. Vimos,

---

606) J.-P. Vernant & M. Detienne, *op.cit.* 65-75.

607) Idem, *ibidem.* 81-83.

608) Que, com o tempo, até tendem a confundir-se e misturar-se como opositores. Hes. *Th.* 147-153, 185-186; M. L. West, *Theogony.* 173, 220, 338; F. Vian, *La Guerre des Géants.* 169-174; 181-183, 281-287. Em Higino, Tifeu já é um dos gigantes. Hyg. *F.* Praef. 4.

609) Vide infra pp. 172-174, 229, 264-265

610) Hes. *Th.* 885-955.



para o caso de Atenas, que o motivo das núpcias, reflectindo a presença da tríade no culto, podia ser articulado com narrativas de superação de uma crise, provocada por um conflito com o poder olímpico, como a sua invocação no final de *Euménides* e, muito provavelmente, da trilogia perdida de que faria parte *Prometeu Agrilhoado*, tal como nos revelam algumas peças de cerâmica ática<sup>611</sup>. As bodas de Zeus, consequentes da sua vitória, devem ter reflectido uma lógica semelhante.

No essencial, dispomos de dois documentos. O fragmento do hino de Píndaro aos Tebanos, a que aludimos aquando do culto nessa comunidade, narra precisamente a procissão nupcial da titânide, num carro conduzido pela tríade ao seu novo *oikos*, o Olimpo<sup>612</sup>. Lembremos que este documento é interessante, por reflectir, possivelmente, uma particularidade beócia, dada a proximidade sugestiva dos templos destas divindades em Tebas, e tendo em conta a hipótese de que, na vizinha tessália, Témis teria alguma autonomia no panteão local enquanto consorte de Zeus<sup>613</sup>. Em todo o caso, julgamos ser evidente a importância da união com Témis no contexto da soberania divina, tendo em conta a sua relação com a ideia de ordem, bem como o que já assinalámos sobre a sua associação ao Crónida e às Meras nas narrativas teogónicas<sup>614</sup>.

Sobre a união de Zeus e Hera, sabemos que a hierogamia era bastante conhecida, e que circulavam diferentes versões. Mas a narrativa de uma união legítima, moldando-se nas práticas quotidianas, como se esperaria pelo carácter arquetípico do par divino, não parece ter sido a mais popular, se o estado da documentação disso for indicativo<sup>615</sup>. O episódio é-nos legado por Aristófanes, no final das *Aves*, quando o coro canta na procissão nupcial aos noivos, Pistetero e a Realeza (*Basileia*), o precedente dos próprios deuses olímpicos, subvertidos pela cidade que fora estabelecida na peça<sup>616</sup>:

Outrora, Hera olímpica, uniram-na as *Meras divinas* ao senhor poderoso de um trono excelso, por entre um canto de himeneu, como este. Himeneu, ó Himeneu. Eros coberto de flores, de asas doiradas, conduzia, de rédeas na mão, o carro, como pajem no casamento de Zeus com a bem-aventurada Hera. Himeneu, ó Himeneu!<sup>617</sup>

Em nossa opinião, o contexto desta alusão, no final de uma comédia que joga precisamente com o motivo da contestação à soberania divina, e que até pode ser interpretada como paródia dos combates divinos<sup>618</sup>, sugere-nos, novamente, o tema do estabelecimento da ordem de Zeus. Mas,

---

611) Vide supra pp. 25-28.

612) P. Fr. 30 Mähler. B. Snell, *op.cit.* 126-128.

613) Paus. 9, 25, 4. E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 50-52, 67-68.

614) J.-P. Vernant, "The union with Metis and the sovereignty of heaven", 1-15. Vide supra pp. 79-82, 115-117.

615) E. Clark, "The Gamos of Hera. Myth and Ritual" in *The sacred and the feminine in ancient Greece*. S. Blundell & M. Williamson (eds.), London, Routledge, 1998, 14-15; J. Bermejo Barrera, "Zeus, Hera y el Matrimonio Sagrado" in *Los Orígenes de La Mitología Griega*. 80-91; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 266-267.

616) Ar. Av. 1720-1729. A. Smith, "Marriage in the Greek World", 19; A. Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*. Bern, Peter Lang, 1991, 9-14, 33-34.

617) Ar. Av. 1730-1743 em trad. de M. F. Sousa e Silva, *Aves*. Lisboa, Edições 70, 2006, 191.

618) F. Vian, *La Guerre des Géants*. 184-185.

neste caso, os deuses olímpicos acabam mesmo por ceder, e novas núpcias são celebradas com uma alusão às Meras, as divindades que garantiam a vitória. A comédia põe em cena o motivo da superação da crise pelo casamento, lembrando as uniões que se sucederam à vitória de Zeus. Por outro lado, notemos que a escolha, entre as uniões do Crónida, das núpcias de Hera, uma deusa cuja dificuldade em aceitar o poder do seu marido é um tema presente na sua mitologia<sup>619</sup>, pode reforçar a imagem de ultrapassagem da crise e aceitação difícil de uma nova ordem.

Assim, dispomos de duas narrativas construídas com base num rito (a procissão), ambas relacionadas com comunidades que tinham cultos das divindades em estudo, nos quais eram atribuídas funções enquanto deusas do *oikos* e, no caso ático, ligadas a ritos executados pelas jovens antes do casamento. A semelhança dos episódios reflecte a mesma imagem de resolução de uma crise e garantia da vitória de Zeus, assegurada com as núpcias de Témis e Hera, e invertida no caso de *Aves*. Por estas razões, a alusão às Meras, em ambos os documentos, parece-nos adequada, quer no contexto das configurações panteónicas locais, quer enquanto reflexo do seu papel como divindades que garantiam a soberania divina.

### 2.1.5 O nascimento de Atena

Ainda no contexto das narrativas da vitória do Crónida, o episódio do nascimento de Atena permite evitar, na *Teogonia*, a derradeira ameaça ao seu poder: a eventualidade da repetição da sucessão da soberania divina para um eventual descendente<sup>620</sup>. A revelação que, da união com Métis, nascerá um filho superior ao pai, leva ao devorar da deusa e à origem da filha<sup>621</sup>. A solução assegura o controle e estabilidade do cosmos organizado, ao integrar as capacidades de pensar e prever um dolo, um poder que pode ser entendido no espectro semântico de *mētis* enquanto nome comum, tema recorrente na procura da subversão da soberania, e, ao ser gerada uma filha, é criada uma aliada leal, que não ultrapassará o pai e que, permanecendo virgem, se manterá dependente do *oikos* paterno<sup>622</sup>. Parece-nos evidente que nos encontramos nas proximidades do motivo que valoriza as Meras como divindades mediadoras da ordem, tal como nas narrativas anteriores.

Contudo, somente nos registos iconográficos, e não nas fontes literárias, podemos encontrar a tríade associada a este episódio. Conhecemos, na cerâmica ática, fragmentos de um escífo do século VI a.C., atribuído a Clítias (fig. 14), parecendo repetir um tema presente noutras duas peças

---

619) N. Yasumura, *op.cit.* 28-34, 124-128.

620) J.-P. Vernant & M. Detienne, *op.cit.* 62; S. Deacy, *Athena*. 29-31; A. Ballabriga, *op.cit.* 14-15; A. Bernabé, “El Nacimiento de Atenea en la Literatura Griega Arcaica” in *Estudios de Iconografía II. Coloquio sobre el Puteal de la Moncloa*. Loc.cit. 94.

621) Hes. *Th.* 886-900; 924-926; *Fr.* 343 Merkelbach-West. M. L. West, *Theogony*. 401-403.

622) Cf. *H. Hom.* 28, 4-16; Telest. *PMG* 805a. J.-P. Vernant, “The union with Metis and the sovereignty of heaven”, 1-2, 6; J.-P. Vernant & M. Detienne, *op.cit.* 64-65, 74-75; G. Pironti, *op.cit.* 15-16, 15 n. 6; N. Yasumura, *op.cit.* 86-96; N. Demand, *op.cit.* 134-140; J. Neils, *op.cit.* 219-223.

coevas, um *exaleiptron* e uma ânfora (figs. 15 e 16), que representam três figuras acompanhando Ilitia ou as Ilitias no parto<sup>623</sup>. Também dispomos de quatro relevos do período imperial, entre eles o famoso *Puteal de Moncloa* (figs. 17 e 27), que são tidos como reproduções de um modelo ático do séc. IV a.C.<sup>624</sup> Sobre este conjunto, Rhys Carpenter sugeriu, nas primeiras décadas do séc XX, que o modelo faria parte das representações perdidas do frontão oriental do Pártenon (fig. 28), mas esta hipótese não é, de forma alguma, consensual<sup>625</sup>.

O episódio, somente representado em contexto ateniense, poderá indicar uma particularidade local, coerente com a importância de Atena numa comunidade em que o culto da tríade também estava estabelecido. Contudo, a presença das Meras no nascimento de um deus repete-se noutros mitos e, dadas as dúvidas quanto à sua função de deusas do nascimento no culto em Atenas, o reflexo de práticas rituais permanece uma sugestão. Por outro lado, a lógica deste mito envolve a garantia do poder de Zeus, visto que a presença das deusas ajuda a legitimar um parto heterodoxo, uma exceção à ordem natural, necessária para a sua própria preservação. As representações articulam precisamente o papel das Meras como ajudantes, parteiras divinas, partilhando um domínio de acção com Ilitia e Hefesto, libertando Zeus das dores inesperadas<sup>626</sup>.

Em nossa opinião, estas ideias parecem estar entrelaçadas. Tal como nos episódios das bodas do Crónida, a presença é adequada, ao reflectir dinâmicas rituais, possivelmente próximas das funções no culto, com recurso a imagens do quotidiano, que permitem representar a relação das deusas com a garantia da ordem de Zeus. No mínimo, os materiais reflectem a pertença das Meras na configuração panteónica ateniense, mesmo que não estejam atestadas práticas rituais no contexto do nascimento de crianças. Fora desta *polis*, somente em Rodas encontramos uma possibilidade de relação entre as divindades e Atena no culto, mas, lembremos, o votivo que o sugere pode somente

---

623) Angeli considera que numa quarta peça, outra ânfora do séc. VI a.C., três figuras podem ser duas Ilitias e uma Mera ou a *Moirai*, assim como uma série de materiais coevos representando Ilitia ou Ilitias podem corresponder a Meras, uma Mera ou à *Moirai*. Molina identifica nessa quarta peça uma das Meras, retomando as hipóteses de Kallipolitis-Feytmans. S. Angeli “*Moirai*”, 640-641; M. Molina, *op.cit.* 120.

Não considerámos estes materiais por duas razões. Em primeiro lugar, como elaborámos aquando das propostas de Kallipolitis-Feytmans, não nos parece claro que os exemplos coríntios correspondam a uma das Meras ou à *Moirai* que, na verdade, nunca é alvo de culto na Grécia Antiga. Em segundo lugar, não só as figuras são preferencialmente identificadas com Ilitia ou Ilitias, como não permitem uma identificação pelo nome (como no escífo) ou pela clara demarcação de uma tríade, quer pelo agrupamento (como na ânfora) quer pelas roupas (como no *exaleiptron*), fórmula que tem, ademais, um paralelo coevo no «Vaso *François*» (fig. 22). Cf. R. Olmos, “*Eileithia*” in *LIMC* 3/1, 1986, 688-670. Vide supra pp. 50-52 & infra pp. 178-181.

624) Não foi possível obter acesso a todas as imagens, e dependemos das descrições no *LIMC*, com a excepção de um caso (fig. 36). M. Giannoulis, *op.cit.* 31-34; S. Angeli, “*Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche*”, 107-109; M. Molina, *op.cit.* 121-129.

625) Paus. 1, 24, 5. R. Carpenter, “*The Fates of the Madrid Puteal*”, 123-133; “*The Lost Statues of the East Pediment of the Parthenon*”, *Hesperia* 2/1, 1933, 1-2, 25-47, 82-88; E. B. Harrison, “*Athena and Athens in the East Pediment of the Parthenon*”, *AJA* 71/1, 1967, 29, 39 n. 102, 46-47; B. Domingo, “*El relieve del nacimiento de Atenea en el puteal (brocal de pozo) de la Moncloa*” in *Creencias, símbolos y ritos religiosos. Madrid, Ciclo 1999-2000*. Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 2000, 4-8.

626) P. O. 7, 35-36; Eur. *Io*. 454-455. S. Deacy, *Athena*. 21-31; A. Bernabé, “*El Nacimiento de Atenea en la Literatura Griega Arcaica*”, 91-94; F. Lissarague, *op.cit.* 231-232.

reflectir uma associação de diversos cultos, pontualmente agrupados pelo dedicante<sup>627</sup>.

### 2.1.6 O nascimento de Dioniso

A presença das Meras no episódio do nascimento de Dioniso pode indicar uma proximidade com o mito anterior. A história do dolo de Sémele, da sua morte, quando Zeus se mostra trovejante, e da salvação do filho, colocado na coxa do pai para terminar a gestação, era conhecida desde pelo menos os inícios do séc. V<sup>628</sup>. Assim, presenciamos um parto heterodoxo a partir de outra parte do corpo do Crónida, que era facilitado por divindades que o ajudavam e o libertavam das dores<sup>629</sup>. Neste contexto, é interessante notar que, nas *Bacantes* de Eurípides, o coro das Ménades associe as Meras ao episódio, num hino ao deus:

Mas logo o recebeu num abrigo,  
onde havia de nascer, Zeus Crónida,  
ocultando-o na sua coxa,  
prendendo-o com fíbulas douradas,  
a ocultas de Hera.  
Deu-o à luz, quando as Meras  
levaram a gravidez ao fim, esse deus de chifres de touro (...) <sup>630</sup>

Nesta citação, optámos por alterar a tradução de Rocha Pereira «quando as Meras fixaram» (*hanika Moirai telesan*), para reforçar o uso do verbo *teleō*, que expressava a ideia de conclusão da maturidade de uma gestação interrompida, lembrando precisamente o epíteto *Teleiai* com que as deusas são invocadas no poema votivo de agradecimento em Delfos, a respeito de um parto com êxito. Por outro lado, esse verbo podia também expressar uma alusão às iniciações nos mistérios dionisiacos, não remetesse a experiência de renascimento ritual do iniciado para o mesmo episódio mitológico do duplo nascimento<sup>631</sup>. A tríade, presente no parto do deus, assume assim um papel apropriado quanto à função de divindades do nascimento, como de transição e inscrição num novo estatuto, domínios de acção que já encontrámos sugeridos e associados no culto em Atenas, mas também fora da Ática<sup>632</sup>. Por outro lado, a presença das Meras pode mostrar um reforço da legitimação de Dioniso como deus, num segundo nascimento que o inscreve entre os imortais, uma

---

627) *Tit. Cam.* 127. Vide supra pp. 90-92.

628) *H. Hom.* 1, 1-3; *P. O.* 2, 25-27; *E. Ba.* 1-3, 88-94, 286-297; *Apollod.* 3, 26-28; *D.S.* 3, 62, 9-10; 3, 64, 3-7; 5, 52, 1-3. Cf. Hsch. E 999; *Hdn.* 2, 502, 9-10. S. Porres-Caballero, “Dioniso en la lírica griega arcaica” in *Dioniso. Los orígenes*. A. Bernabé & alii (coords.), Madrid, Liceus, 2013, 121-123, 153-154; R. Martín-Hernández, “Dioniso e los primeros mitógrafos griegos” in *ibidem*. 199-198; D. Leitao, “The Tigh Brith of Dionysus” in *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2012, 58-63.

629) Idem, *ibidem*. 202-203. *P. Fr.* 85 apud *EM* 274, 44; S. Porres-Caballero, *op.cit.* 122.

630) *E. Ba.* 88-100, em trad. adaptada de M. H. Rocha Pereira, *As Bacantes*. Lisboa, Edições 70, 1998, 44.

631) *CEG* 894 l. 9. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 1101-1102; F. Chapot & B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*. Turnhout, Brepols, 2001, 139-140; R. Seaford, *op.cit.* 52-54; 72-75, 84-86; C. B. Pistorio, *op.cit.* 114. Vide supra pp. 82-86.

632) Vide supra pp. 25-29, 48-54, 76-79.

transição semelhante às apoteoses, que permite um paralelo com o mito de Jacinto em Amiclas<sup>633</sup>.

A presença das deusas neste episódio é levemente aludida em Nono e Ovídio, mas sem que o tema seja desenvolvido além de uma simples referência<sup>634</sup>. Dispomos ainda de uma cratera de volutas, datada dos finais do séc. V para o IV a.C., na qual são representadas três mulheres, na presença do nascimento do deus da coxa do Crónida (fig. 18), e que têm sido identificadas com as Meras<sup>635</sup>. Em todo o caso, o conjunto destes materiais não nos parece ser suficientemente coerente para sustentar, com clareza, a autonomia da tradição mitológica além da repetição do motivo da presença da tríade no nascimento de um deus, embora seja bastante sugestivo.

Comparando esta narrativa com o mito do nascimento de Atena, parece-nos mais provável a reprodução de uma ideia que procura concretizar e legitimar um parto fora do comum, explicando a presença das divindades pelas suas funções de *Teleiai*. Todavia, as narrativas da génese, destruição e renascimento de Dioniso levam-nos a traçar uma segunda nota quanto à presença das Meras, devido aos *legomena* órficos, que revelam a importância do filho de Zeus para muitas das crenças associadas a essa tradição. Parafraseando Alberto Bernabé, não só o desmembramento do deus pelos Titãs e a reconstrução subsequente fundamentava parte da soteriologia integrante de tais cultos, como as tradições teogónicas associadas tinham Dioniso como o sucessor último do Crónida<sup>636</sup>. A multiplicação das suas mortes e salvação, manifesta nos materiais deste tipo, é também referida, evidentemente, nos «*Hinos*» da confraria de Pérgamo que incluíam as Meras entre as divindades invocadas<sup>637</sup>. Poderá a presença da tríade, nestes contextos, legitimar a geração de um descendente que ocuparia o poder e reflectir novamente o motivo de mediação da soberania divina?

O estabelecimento de um paralelo completo com a génese de Atena parece-nos uma sugestão interessante, ao permitir aproximar a interpretação da tríade na mitologia à ideia de sucessão divina e manutenção da ordem do cosmos. Contudo, a ter existido tal relação, seria uma leitura limitada num outro contexto mistérico e, segundo as fontes que a permitem estabelecer, distante e tardio da audiência de *Bacantes*. A peça de Eurípides, que sugere funções relacionadas com o nascimento e com os ritos de iniciação, permanece o testemunho mais relevante da presença da tríade neste mito. Por isso, não nos parece ser possível, no estado actual da documentação, concluir se o episódio reflectiria uma tradição mitológica ou somente uma reprodução de um motivo. Para mais, lembremos que, com a excepção da confraria órfica de Pérgamo e respectivas

---

633) D. Leita, *op.cit.* 67-69 & sq. Vide supra pp. 64-67.

634) Nonn. 7, 11-13; Ov. *Tr.* 5, 3, 1-34.

635) Trata-se de uma peça originária da Apúlia que, embora proveniente de uma área fora do espaço de inquérito do nosso estudo, é categorizada entre os materiais de contexto grego. S. Angeli, “Moirai”, 641.

636) D.S. 3, 62, 6-8. A. Bernabé, *Hieros Logos*. 14-15, 69-78; “El Mito Órfico de Dioniso y los Titanes”, 591-592; N. Robertson, “Orphic Mysteries and Dionysiac ritual”, 218-226.

637) Orph. *Fr.* 327-331 Bernabé; *H.* 30, 2; 44; 45, 1; 48, 1-2; 52, 2. G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 332, 338-339.

particularidades, não identificámos qualquer culto de Dioniso ao qual as Meras se associassem<sup>638</sup>.

### 2.1.7 O nascimento de Apolo e Ártemis

As fontes de que dispomos sobre a história da presença da tríade no parto destes deuses são ainda menos numerosas do que as que possuímos para o estudo da relação com Atena e Dioniso. Já referimos, aquando da possibilidade de um culto em Delos, a existência de um fragmento de um hino de Píndaro dedicado à ilha pelos habitantes de Naxos, que aludia ao episódio do nascimento de Apolo e Ártemis:

(...) E muitas vezes [Ártemis] vem  
de Naxos para sacrificar bem alimentadas  
cabras, com as Cárites,  
às falésias Cíntias, onde  
dizem que o deus trovejante entre negras nuvens,  
Zeus, sentado  
nos píncaros observava na sua providência  
quando a doce  
filha de Ceos foi liberta das agradáveis  
dores. Brilhavam como o sol  
os gémeos ao virem à luz resplandecente,  
uma grande berraria lançaram das gargantas  
Ilitia e Láquesis<sup>639</sup>.

A presença das deusas entende-se como parte do séquito que acompanharia a parturiente e que se rejubilaria com o nascimento. O poema faz uma referência às dores de parto de Leto, mas não explicita a sua relação com a actividade, aqui ausente, de Láquesis e Ilitia. Em nossa opinião, presenciamos a subtracção das funções dessas deusas numa narrativa que deveria reflectir uma proximidade com as práticas obstetrícias do quotidiano, tal como na versão tebana do nascimento de Hércules, em que a simulação do próprio rejúbilo das mulheres presentes no parto funcionava como rito apotropaico para afastar a tríade, que provocava, então, uma imensidão de dores<sup>640</sup>. No fragmento, ao invés, uma das Meras participa nessa mesma acção, em resposta ao êxito no nascimento, cuja ameaça é anulada com um oximoro, sendo as *ōdines* descritas como «agradáveis». Parece-nos que Píndaro alude ao final da mesma sequência ritual, movendo as divindades do nascimento para a última etapa desse encadeamento.

Esta escolha contrasta com a tradição do *Hino Homérico a Apolo*<sup>641</sup>, no qual o papel de Ilitia

638) Cf. *SGOst.* 4, 12, 9. Sobre a possibilidade de um culto em Figaleia, ou do deus estar envolvido no nexos ritual proposto entre celebrações no calendário agrícola, vide supra pp. 74-75 n. 340.

639) P. Fr. 52m Mähler, 5-18: (...) θαμὰ δ' ἔρ[χεται/ Να]ξόθεν λιπαροτρόφων θυσί[αι/ μή]λων Χαίτεσσι μίγδαν/ [Κύ]νθιον παρὰ κρημνόν, ἔνθα/ κελαινεφέ' ἀργιβρένταν λέγο[ντι]/ Ζῆνα καθεζόμενον/ κορουφαῖσιν ὑπερθε φυλάψαι π[ρ]ονοί[α]/ ἀνίκ' ἀγανόφρων/ Κοίου θυγάτηρ λύετο τερπνᾶς/ ὠδίνος· ἔλαμψαν δ' ἑλίου δέμας ὅπως/ ἀγλαὸν ἐς φάος ἰόντες δίδυμοι/ παῖδες, πολλὸν ρόθ[ο]ν ἴεσαν ἀπὸ στομ[άτων/ Ἐ]λείθυιά τε καὶ Λά[χ]εσις·

640) Vide supra pp. 79-82 & infra pp. 148-150.

641) I. Rutherford, *op.cit.* 71-73. Píndaro também se refere ao mesmo episódio no hino aos tebanos (P. Fr. 33c-d Mähler) que temos vindo a citar. Idem, *ibidem.* 56, 73-75; B. Snell, *op.cit.* 129-132.

revela um outro paralelo com a versão do nascimento de Héracles. Nesse hino, que oferece uma narrativa mais completa do episódio, Hera impede a deusa de se juntar ao séquito na ilha para ajudar com o parto, pelo que Leto sofre durante uma série de dias em dores<sup>642</sup>. Por estas razões, os deuses enviam Íris a chamar Ilitia, com a promessa de que lhe darão em troca um colar dourado. Ela aceita e, assim que chega, o deus nasce imediatamente e as divindades presentes lançam, tal como no fragmento, berros de satisfação<sup>643</sup>.

A sequência dos motivos nestes episódios parece mostrar as seguintes semelhanças: Hera opõe-se ao nascimento de um descendente de Zeus, resultando nas *ōdines* da parturiente (num caso enviando as Meras para dificultar o parto, noutro impedindo Ilitia de o permitir); para solucionar a crise um rito é executado pelos membros do séquito (num caso trata-se de um ritual apotropaico, noutro é feito um voto para chamar a divindade); o parto é bem executado e os membros do séquito festejam (no caso tebano, o rito apotropaico é própria simulação do rejúbilo). A escolha do tipo de rito, na mesma sequência, difere, consoante a entidade em causa ajude ou prejudique, esteja ausente ou presente, dependendo das diferentes atitudes que Hera toma ao se opor ao nascimento. Parece-nos manifesto que estamos perante uma estrutura que reproduz experiências do quotidiano, ao colocar deuses e homens a executarem as mesmas práticas, e que nos ilustra bem qual a função da tríade e de Ilitia e qual a motivação dos crentes. Essa mesma fórmula configura a intriga de cada narrativa. Em Píndaro, embora a crise a resolver seja negada, e a ameaça de Hera ausente, ao ser introduzido um séquito de divindades do nascimento, que se rejubila pelo parto, julgamos que é referido o momento final da referida sequência ritual.

O hino homérico, ao contrário do fragmento, não refere as Meras. Porém, julgamos que a proximidade com o encadeamento narrativo e ritual do episódio tebano nos permite interpretar o final dos versos de Píndaro, que associam Ilitia e Láquesis ao motivo dessa sequência (o rejúbilo). Em todo o caso, existia outro hino, relacionado com Delos, com os cultos da ilha e ao nascimento de Apolo, dedicado a Ilitia e composto por um poeta arcaico, Oleno da Lícia<sup>644</sup>. Pausânias, que claramente teve acesso ao texto e é o principal testemunho desse autor, diz que ele narrara a vinda da deusa a Delos em auxílio de Leto, e que a chamava, num contexto desconhecido, sob o epíteto de *Eulinos*, «a que bem tece», associando uma imagem conhecida na representação das Meras. Mas o Periegeta clarifica imediatamente que «é evidente que [Oleno] a identifica com o Destino»<sup>645</sup>.

Ora, já em Mégara e Olímpia, notámos como este autor introduzia explicações em contextos de possíveis cultos da tríade, desvalorizando a sua relevância, e julgamos que podemos argumentar

---

642) *H. Hom. Ap.* 89-101. F. Graf, *Apollo*. 27-28.

643) *H. Hom. Ap.* 101-119.

644) Paus. 1, 18, 5; 8, 21, 3; 9, 27, 2. P. Bruneau, *op.cit.* 215-216.

645) Paus. 8, 21, 3: (...) δῆλον ὡς τῇ πεπρωμένῃ τὴν αὐτήν.

que não o faria por acaso<sup>646</sup>. No contexto destas fontes, o Periegeta poderia pensar que o leitor julgaria que *Eulinos* se referia a uma das Meras, eventualmente Láquesis, presente no mito ou numa tradição a que o fragmento de Píndaro aludiria. Mas embora não seja claro que o aparente zelo de Pausânias possa ser revelador por si, a concomitância destes elementos parece-nos, no mínimo, suspeita. Poderá este testemunho ser indicativo da sua presença no mito?

Voltando ao fragmento, este difere ainda do hino homérico ao tornar o nascimento de Apolo e Ártemis simultâneo<sup>647</sup>. Somente dispomos de um outro testemunho que associa a tríade ao nascimento da irmã de Febo. No *Hino a Ártemis* de Calímaco, a deusa enumera a Zeus as suas funções, entre as quais sublinha o facto de ajudar as mulheres em trabalho de parto. Ártemis relembra como, logo quando nascera, as Meras a teriam feito sua ajudante, e que a presença dessas divindades era demonstrável pelo facto de Leto não ter sofrido dores de parto<sup>648</sup>. Os versos confirmam, deste modo, qual o contexto que leva as Meras a serem invocadas nos nascimentos, remetendo para a sequência ritual assinalada. Mais a mais, a sua presença pode desenvolver a ideia de que os deuses receberiam uma *moira*, correspondendo, não a um «destino», mas às funções e limites que os caracterizavam no panteão<sup>649</sup>. Neste contexto, parece-nos mais provável que a inclusão da tríade por Calímaco, já no período helenístico, seja mais uma repetição do motivo que a faz presente no nascimento de diversos deuses, do que um testemunho da tradição ligada a Delos e Apolo. Mas, sublinhemos, não são hipóteses mutuamente exclusivas.

Como notámos, não podemos demonstrar que o fragmento de Píndaro, ao incluir Láquesis, reflectisse as configurações panteónicas dos cultos da ilha, embora essa hipótese nos pareça pertinente, dada a existência de um votivo que as invoca<sup>650</sup>. Além do mais, julgamos que esta presença no mito do nascimento de Apolo reflecte práticas do quotidiano, e não podemos ignorar o facto de o poeta a associar Ilitia, a deusa que tinha um estatuto importante na religiosidade local, e que partilhava do mesmo campo de acção<sup>651</sup>. Por outro lado, uma proximidade entre as Meras e Apolo pode ser encontrada noutros cultos, como vimos, por exemplo, em Amiclas e Delfos, e no epíteto de *Moiragetēs*, mas também noutros episódios mitológicos, como veremos<sup>652</sup>. Em suma, esta narrativa associa as deusas num contexto ritual adequado e pode ser um reflexo de particularidades religiosas de Delos. Estas conclusões, porém, aplicam-se mais facilmente a Febo do que à sua irmã.

---

646) Vide supra pp. 46-48, 67-70 & infra pp. 206-209.

647) I. Rutherford, *op.cit.* 72.

648) Call. *Dian.* 20-25.

649) A. Henrichs, "What is a Greek God?" in *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. J. Bremmer & A. Erskine (eds.), Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 2010, 35-36.

650) Vide supra pp. 88-90.

651) Discordamos assim de Ian Rutherford, tendo proposto que a inclusão de Láquesis é uma alusão ao «destino». Em todo o caso, a associação das narrativas e de Ilitia a Delos é bastante segura. *H. Hom. Ap.* 25-88; *P. Fr.* 52m Mähler, 5-14; Call. *Ap.* 4-5. I. Rutherford, *op.cit.* 73; F. Graf. *Apollo*, 25-26; P. Bruneau, *op.cit.* 212-219.

652) Vide supra pp. 64-67, 82-87 & infra pp. 156-163, 174, 238-239.



Em todo o caso, ao contrário dos mitos precedentes, não nos parece que as Meras, presentes no nascimento de um deus, estejam a mediar um parto heterodoxo ou o acesso à soberania divina.

### 2.1.8 A criação da ilha de Rodes

Na VII *Olímpica* de Píndaro, é narrada uma história, segundo a qual, quando os deuses olímpicos dividiram o mundo entre si, Hélio não estaria presente. Por isso, para que ele não ficasse sem um lote, foi decidido erguer uma ilha do fundo do mar, e Láquesis, uma das Meras, foi chamada a estar presente a ratificar essa alteração à ordem previamente disposta<sup>653</sup>. O poeta procura valorizar a pátria de Diágoras, atleta ao qual é dirigido o poema, aludindo a um mito da divindade mais importante de Rodes<sup>654</sup>. Visto que existe um documento sugestivo de um culto das Meras nessa ilha, embora se refira à tríade somente no plural, podemos colocar a hipótese de que Píndaro teria em mente a configuração panteónica local ao referir Láquesis<sup>655</sup>. O facto de este episódio não ser referido novamente nas fontes pode indicar, no entanto, que diria respeito a uma narrativa local ou que seria uma criação de Píndaro<sup>656</sup>.

Devemos notar, porém, que reencontramos a autonomia de Láquesis no culto em Epidauro, em Esparta e, possivelmente, em Delos.<sup>657</sup> Não sabemos, no entanto, se as especificidades do culto em Rodes coincidiriam com os restantes casos, indicando um padrão que justificasse a escolha. Por outro lado, a presença desta figura, de entre as três deusas, na partilha dos lotes é particularmente apropriada, dada a imagem que a deusa tinha como «distribuidora dos lotes»<sup>658</sup>. Esta leitura parece-nos a mais interessante, porque nos permite entender a preferência por Láquesis para um motivo regular na mitologia da tríade. Afinal, a narrativa alude à ideia de manutenção e garantia da soberania dos deuses olímpicos, que é mediada por uma das Meras de forma a legitimar uma excepção, que não coloca em causa o consenso previamente estabelecido no que respeitava à divisão do mundo e, dessa forma, ajuda a integrar uma divindade mais antiga nessa nova ordem.

### 2.1.9. A invenção de algumas letras do alfabeto grego

Uma estranha tradição, registada somente por Higino, associava as Parcas à criação de sete letras do alfabeto grego (α, β, η, ι, τ e υ), numa listagem de diversos inventores míticos<sup>659</sup>. O registo

---

653) P. O. 7, 54-71. Cf. II. 15, 174-217.

654) M. M. Viana, “Vinho ancestral, néctar divino: *Olímpica VII*” in *Ensaio sobre Píndaro*. F. Lourenço (org.), Lisboa, Livros Cotovia, 2006, 64-67; T. H. Nielsen & V. Gabrielsen, “Rodos” in *Inventory*. 1196-1197.

655) *Tit. Carm.* 127. Vide supra pp. 90-92.

656) Parece-nos possível que Calímaco tenha procurado repetir a fórmula num elogio a Ptolomeu II no *Hino a Delos*. Call. *Del.* 165-166. P. Bruneau, *op.cit.* 16-17.

657) P. *Fr.* 52m Mähler. Vide supra pp. 57-59, 62-64.

658) Pl. R. 617d-620d; Corn. *ND.* 13. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 612. Vide infra pp. 182-184.

659) Hyg. *F.* 277.

faz parte de uma secção final das *Fábulas*, menos narrativa, que enumera em listas temáticas curiosidades e elementos da mitologia grega e romana. Não existe qualquer outro testemunho que corrobore este registo, mas a presença num autor que faria extenso uso de material de origem grega<sup>660</sup> leva-nos a julgar pertinente fazer uma pequena nota. A referência é introduzida numa secção particular da obra, as listas finais, onde o material de origem romana tende a acumular-se consideravelmente<sup>661</sup>. Outrossim, como veremos, as Meras tendem a ser associadas à metáfora da tecelagem como forma de actuação mágica, sendo que as imagens do registo pela escrita são marcadamente romanas, relacionadas com as Parcas, apesar de alguma sobreposição e identificação entre ambas as actividades<sup>662</sup>. Por estas duas razões, julgamos que a narrativa, embora diga respeito ao alfabeto grego, não deverá ter originado na mitologia grega<sup>663</sup>.

### 2.1.10 Deméter e Perséfone

A presença das Meras nas narrativas do rapto de Perséfone, do luto e das viagens de Deméter em sua demanda, e do retorno da filha, já foi referida aquando do tratamento do panteão árcade. Vimos em particular que, em duas comunidades do sudoeste da Arcádia, as Meras participavam na garantia da ordem de Zeus, no que respeitava ao ciclo da vegetação, tendo sido enviadas para apaziguar Deméter, e que esse mito era fundamental para interpretar os cultos que o referiam<sup>664</sup>. Porém, não só dispomos de outros documentos que associam a tríade a estas histórias, como também notámos que, em outros cultos, Meras e Deméter seriam associadas. Tentaremos, por isso, oferecer uma visão de conjunto para a inclusão da tríade nesta colecção de narrativas.

Em primeiro lugar, além de Figaleia e Licosura, dispomos de um grupo de arte parietal grega do séc. IV a.C, pintado num túmulo perto de Beroias, que representava as Meras entre os painéis do rapto de Perséfone e dos lamentos de Deméter (figs. 37-39)<sup>665</sup>. Sabemos, também, que nos «*Hinos Órficos*» de Pérgamo, o hino dirigido às Horas incluía as Meras no séquito de divindades que acompanhava o retorno de Perséfone, garantindo as estações do ano e a regularidade do ciclo vegetal, um motivo bem próximo da versão árcade<sup>666</sup>. Estes registos oferecem, desde já, uma

---

660) S. Smith & S. Trzaskoma, *Apollodorus's Library and Hyginus Fabulae. Two Handbooks of Greek Mythology*. Indianapolis, Hackett, 2007, xlii-xlix; K. B. Flechter, "Hyginus' Fabulae: Toward a Roman Mythography" in *Writing Greek and Roman Myth. Mythography in the Ancient World*. S. Smith & S. Trzaskoma (eds.), Leuven, Peeters, 2013, 140-141.

661) Idem, *ibidem*. 136, 141-142, 159.

662) S. Angeli, "Moirai", 647-648; "Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche", 111-112; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 386; J. Sheid & J. Svenbro, *The Craft of Zeus. Myths of Weaving and Fabric*. Cambridge (MS), Harvard Univ. Press, 1996, 124-146. Cf. infra pp. 187-188.

663) Ao contrário do que defende Robert Graves, que apresenta uma argumentação que não nos parece ser particularmente clara na demonstração. R. Graves, *Les mythes grecs*. Vol. 1, Paris, Fayard, 1967, 198-199.

664) Paus. 8, 42, 1-3. Vide supra pp. 70-79.

665) M. Giannoulis, *op.cit.* 21-25; Abb. 6-8 tafeln 2-3.

666) Orph. *H.* 47, 7-9. Cf. P. *Fr.* 52a; 75, 13-20 Mähler; Orph. *H.* 29, 9-14. G. Ricciardelli, "Los Himnos Órficos", 332-333; N. J. Richardson, *op.cit.* 77-86.

consistência à inclusão das deusas no mito. Contudo, não deixaremos de parte o testemunho mais conhecido para esta questão, o *Hino Homérico a Deméter*, principalmente sabendo que o documento aludia ao estabelecimento dos mistérios de Elêusis, culto no qual, como vimos, podia ter estado envolvida uma sacerdotisa ática das Meras<sup>667</sup>. Para mais, embora a tríade estivesse ausente do poema, este também alude a temas e motivos semelhantes que encontrámos na versão árcade.

Segundo este hino, Deméter, incapaz de encontrar a filha, cobre-se de negro e jejua em luto pelo seu desaparecimento<sup>668</sup>. A deusa mantém esta atitude até ao banquete na recepção da casa de Celeu, episódio tido como narrativa etiológica para muitos dos ritos realizados nos mistérios, e no qual a deusa pede que lhe sirvam *kykēon*. Tratava-se de uma mistura de cevada e água, uma bebida simples e incivilizada, confeccionada com o cereal mais pobre, o mesmo que os Figálios usavam para, simbolicamente, expressarem uma licença para saciar a fome, aquando do que supomos ter sido uma festa de primícias<sup>669</sup>. Este motivo lembra a ansiedade pelo êxito agrícola, ao sublinhar um rito que faz uso do produto mais acessível ao agricultor no início da colheita, com o qual a deusa quebra o seu jejum, o mesmo com que um camponês figálio mostraria ter terminado o seu.

Por outro lado, após a tentativa falhada de imortalizar Demofonte, pela interrupção de Metanira, Deméter revela-se aos membros da casa e o hino introduz a conhecida sequência de «reclusão e retorno». A divindade esconde-se, recusa cumprir o seu papel e a ordem do cosmos é colocada em causa<sup>670</sup>. Após encerrar-se no templo, cuja construção exigira aos Eleusínios, a deusa abdica das suas funções e quebra o ciclo da vegetação, tornando a prática agrícola inútil e fazendo a raça humana passar fome<sup>671</sup>. O hino homérico tem vários paralelos com a narrativa árcade: é assumido que a humanidade já conhecia a agricultura que, então, perde; a deusa refugia-se onde será o espaço do culto; e a resposta de Deméter é desproporcional ao colocar em causa todo o cosmos<sup>672</sup>. O episódio da recepção da deusa na casa de Celeu acaba por relacionar o motivo ritual da quebra do jejum, pelo consumo dos cereais mais simples, com o confronto da precariedade do sedentarismo, suspenso como modo de vida, sugerindo um encadeamento de ideias bastante próximo do que vimos no caso figálio.

Não sabemos como terminava exactamente a versão da Arcádia, mas o hino homérico

---

667) E. Mackin, *op.cit.* 13-15. Vide supra pp. 43-45.

668) H. Cer. 36-50. N. J. Richardson, *op.cit.* 163-167; H. P. Foley, *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretative Essays*. Loc.cit. 37.

669) H. Cer. 191-211. Cf. Harmod. *FGrH* 319, fr. 1, ls. 18-37; Paus. 5, 5, 4. N. J. Richardson, *op.cit.* 207-226; H. P. Foley, *op.cit.* 47, 88. Vide supra pp. 71-76.

670) M. L. Lord, *op.cit.* 181-189; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 530-531; *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. 123-138; N. J. Richardson, *op.cit.* 258-260; S. I. Johnston, "Demeter, Myths and the Polyvalence of Festivals", *HR* 52/4, May 2013, 371-374.

671) H. Cer. 242-309.

672) H. P. Foley, *op.cit.* 98-100; E. Mackin, *op.cit.* 159-160; L. J. Alderink, "The Eleusian Mysteries in Roman Imperial Times", 1462-1464.

procura solucionar este conflito, num primeiro momento, pelo envio de divindades persuasoras a Elêusis, para que a deusa saia do templo e permita um retorno à normalidade<sup>673</sup>. Desta forma, é desenvolvido um episódio que, no caso árcade, envolvia as Meras. As tentativas não são bem-sucedidas, até que Perséfone retorne e que se confirmem os novos privilégios de Deméter quanto ao culto em Elêusis. O hino termina, desta forma, com a instituição dos mistérios e a sua instrução aos locais<sup>674</sup>. Assim, parece-nos que a sequência de episódios e motivos neste poema mostra um paralelo considerável com o desenvolvimento do esquema narrativo de «reclusão e retorno» que encontrámos estruturado no estabelecimento do culto em Figaleia:

Episódios	Mito árcade de Deméter (Figaleia)	Hino Homérico a Deméter (Elêusis)
1. Recusa do que é esperado por parte de um dos actores	Deméter esconde-se numa caverna e rejeita a sua função;	Deméter esconde-se num templo e rejeita a sua função;
2. Quebra da ordem natural	Fim da agricultura;	Fim da agricultura;
3. Fome	Para toda a humanidade;	Para toda a humanidade;
4. Comunicação entre o plano divino e terreno	Envio das Meras para Figaleia;	Envio de todos os deuses para Elêusis;
5. Retomar das obrigações e retorno à ordem	Divisão das estações do ano e garantia do êxito agrícola; É estabelecido um culto na caverna.	Divisão das estações do ano e garantia do êxito agrícola; São instituídos os mistérios em Elêusis.
<b>Quadro 4</b> – Equivalência de episódios entre o mito árcade de Deméter, com base nos testemunhos de Pausânias, e com a secção final do <i>Hino Homérico a Deméter</i> que estrutura o mesmo motivo de «reclusão e retorno».		

A função das Meras é executada por divindades como Íris, Reia e, a certa altura, todos os deuses, expressando a gravidade e a extensão do colapso do cosmos<sup>675</sup>. O papel que a tríade tinha no «*Hino Órfico*» às Horas, o de trazer Perséfone de volta à superfície para garantir uma conclusão pacífica, é, no hino homérico, deixado para Hermes<sup>676</sup>. Ao integrarem tais divindades no episódio, estas narrativas reconhecem-lhes o poder de mediação da ordem do Crónida, pela capacidade de movimento entre diferentes planos da existência (o Olimpo, o mundo dos homens e o Hades), a fim de restabelecerem a regularidade.

Ora, tendo em conta este motivo, lembramos o que foi desenvolvido, no primeiro capítulo, sobre o culto eleusino. A possível associação das Meras aos mistérios é indicada pela presença de uma sacerdotisa no rol de beneficiários de uma doação do séc. II e pelo coro dos iniciados em *Rãs*, cantando que eram guiados pela tríade<sup>677</sup>. Por outro lado, notámos que, na Ática, as deusas eram entendidas como divindades ligadas a etapas de iniciação e transição, especialmente no contexto das

673) *H. Cer.* 310-333. Cf. *Eur. Hel.* 1308-1352. N. J. Richardson, *op.cit.* 69.

674) *H. Cer.* 370-374; 390-413; 440-495. J. Rudhardt, “Concerning the Homeric Hymn to Demeter” in *The Homeric Hymn to Demeter. Translation Commentary and Interpretative Essays*. Loc.cit. 202-210.

675) *H. Cer.* 314-324; 325-333; 441-447. L. B. Zaidman, “Pausanias à Phigalie”, 86.

676) *H. Cer.* 334-345; 375-389. L. J. Alderink, “Mythical and Cosmological Structure in the Homeric Hymn to Demeter”, *Numen* 24/1, 1982, 4-5.

677) *IEleusis* 489; *Ar. Ra.* 448-459. Vide supra pp. 43-45.

mulheres, mas que também é possível que se envolvessem em cultos agrícolas, em Maratona e no Pireu<sup>678</sup>. Considerámos o conjunto destes elementos sugestivo, mas não conclusivo, quanto à associação com Elêusis. Contudo, à luz das dinâmicas que sublinhámos no mito de Deméter e Perséfone, a alusão em Aristófanes parece indicar um sentido evidente:

Avancemos para os prados cheios de rosas,  
os prados floridos,  
ensaiaando à nossa maneira a dança tão bela  
que conduzem as Meras bem-aventuradas  
porque só para nós o sol e a luz são alegres,  
nós quantos somos iniciados  
e vivemos de maneira piedosa  
com os estrangeiros e compatriotas<sup>679</sup>.

Ao serem invocadas como guias dos iniciados eleusinos, no episódio da catábase de Dioniso, as Meras são aludidas quanto à sua capacidade de mediação e movimento, já encontrada nas narrativas de Deméter, mas adaptada, na peça, à soteriologia mistérica<sup>680</sup>. Não se valoriza a sua importância para a manutenção do ciclo agrícola, mas são postas ao serviço das excepções dadas aos praticantes dos ritos que, como Perséfone também, não estariam completamente condenados ao Hades. Se é permitido aos homens que escapem ao que lhes é atribuído (*moira*), a linguagem do *Hino Homérico* ilustra esta dimensão fazendo uso do espectro vocabular que as Meras (*Moirai*) pertencem, referindo-se aos não-iniciados como aqueles que não receberiam um novo lote (*aisa*) e permaneceriam «sem parte» (*ammoroi*)<sup>681</sup>. Ora, a comédia coloca em cena precisamente quem receberia um novo lote, quem a tríade loteadora, ela própria «bem-aventurada» (*Moirai olbiai*), permite que se salve, trazendo uma imagem de movimento entre os mundos consistente com a acção da tríade os restantes mitos. Não nos parece absurdo que a inclusão das divindades nos painéis do túmulo de Beroias (figs. 37-39) exprimisse uma esperança semelhante.

Assim, a construção da piada de Aristófanes, pondo Dioniso (a descer) a encarar os iniciados (a escapar), enquadra as Meras nas funções referidas. Mesmo que as divindades não se envolvessem directamente no culto eleusino, a audiência ateniense deveria ter presente as suas funções no mito de Deméter e nos cultos áticos que as relacionavam com lógicas de iniciação e transição. Em nossa opinião, este nexo de ideias e representações permitiria a paródia com a exposição do movimento entre o plano terreno e o submundo. Em todo o caso, sublinhemos, esta leitura não permite concluir sobre a associação da sacerdotisa ao culto eleusino, mas parece-nos que a capacidade de mediação e movimento das Meras na garantia do ciclo da vegetação é trabalhada num registo essencialmente

---

678) Vide supra pp. 41-43.

679) Ar. *Ra*. 449-459 em Trad. de A. C. Ramalho. *As Rãs*. Lisboa, Edições 70, 2008, 66.

680) W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*. 14-16; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 473.

681) H. *Cer*. 480-482. N. J. Richardson, *op.cit.* 314; G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: part I”, 4-7; A. Magris, *op.cit.* 39-40.

soteriológico, adequado aos mistérios de Deméter<sup>682</sup>.

Um outro documento, que consideramos interessante entre estas narrativas, é *Rapto de Prosérpina* de Claudiano, um poeta latino do século IV-V, que compõe uma obra focada somente na primeira parte do mito, com ecos de material grego<sup>683</sup>. A escolha desse episódio torna particularmente admirável o esforço que parece ser feito para introduzir as Parcas, uma vez que o poeta abdica da sequência que terminava com a reposição da ordem do Crónida e que articulava a acção das deusas na intriga. A tríade é inserida recorrentemente como parte do séquito das divindades infernais e como forma de expressar alguns sentimentos de fatalidade da parte das personagens<sup>684</sup>. Mas, também é dada a palavra a Láquesis num discurso que procura persuadir Plutão, ressentido por ainda não ter celebrado núpcias, a não levantar as suas hostes e os titãs contra os deuses olímpicos e a procurar a conciliação com Zeus, de forma a receber uma esposa digna<sup>685</sup>. Alguns autores procuraram explicar estes elementos por uma dependência da tradição órfica dos *Hinos*<sup>686</sup>. Mas parece-nos que o autor tem em mente a pertença das figuras ao mito e mantém a alusão ao motivo de mediação e manutenção da ordem, só que, como a sua relação com o ciclo vegetal não pôde ser desenvolvida pelas limitações do episódio escolhido, é introduzido o tema dos combates, que já vimos fazer parte da mitologia das Meras e ilustrar, precisamente, esse motivo.

Este conjunto de testemunhos oferece uma imagem coerente, e a forma como ela se articula com os cultos parece-nos clara. Em Licosura, um outro santuário misterioso, os relevos do pórtico que juntavam Zeus *Moiragetēs* às Meras deviam representar o mito, pois o epíteto do Crónida indica o tipo de relação que teria com a tríade na sequência narrativa: o seu envio para garantir a ordem<sup>687</sup>. A *moira* que procura estabelecer não é o «Destino», mas as responsabilidades que cabem a Deméter, o lote de poderes que a define no panteão, os limites que não pode ultrapassar, a parte do ano em que é lícito que a sua filha retorne, e a parte de honras que lhe cabem no culto. Todas estas dimensões podem ser expressas pelo espectro semântico de *moira* e estão presentes no *Hino*<sup>688</sup>. As Meras executam-nas persuadindo a deusa a sair da caverna.

A acção das divindades remete, por isso, para a ansiedade inerente aos cultos agrícolas,

---

682) Cf. S. I. Johnston, "Demeter, Myths and the Polyvalence of Festivals", 374, 378-379.

683) N. J. Richardson, *op.cit.* 72-73; L. Cerqueira, *O Rapto de Prosérpina*. Lisboa, Inquérito, 1991, 8-10; T. Duc, *Le «De Raptu Proserpinae de Claudien». Réflexions sur une actualisation de la mythologie*. Peter Lang, Bern, 1994, 3-16, & sq. Ademais, nas *Metamorfoses* de Ovídio, o motivo da mediação parece ser repetido, quando as Parcas são aludidas na determinação das regras que permitem Prosérpina regressar regularmente, e que estabelece a divisão das estações do ano, o que nos sugere que a tradição que incluía as Meras era conhecida na literatura latina. *Ov. M.* 5, 509-532. M. Citroni & alii, *op.cit.* 1195-1197, 1201-1202.

684) Claud. *Rapt. Pros.* 1, 217-220; 2, 6; 2, 300-306; 2, 354-360; 3, 410-411.

685) Claud. *Rapt. Pros.* 1, 32-67.

686) T. Duc, *op.cit.* 44-45.

687) Paus. 8, 38, 1. Cf. L. J. Alderink, "The Eleusian Mysteries in Roman Imperial Times", 1461-1476.

688) *Il.* 10, 251-253; 15, 184-199; *Od.* 14, 433-438; 446-449; *H. Cer.* 445-447. A. Henrichs, "What is a Greek God?", 35-36; U. Bianchi, *op.cit.* 10; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*. 206-208, 211-212; A. W. H. Adkins, "Homeric Gods and the Values of Homeric Society", 3-9.

como vimos em Figaleia. De modo que consideramos pertinente, notámos também como, em Sícion, o culto das Meras poderia ter sido estruturado numa sequência de saída para fora do templo, na execução das práticas. Este aspecto do culto pode aludir ao ciclo da vegetação presente na estrutura narrativa de «reclusão e retorno»<sup>689</sup>. Além disso, nesse culto, algumas consagrações realizadas (de flores, mel e leite) fazem parte da categoria de materiais por transformar, que encontrámos como elementos rituais no culto de Figaleia, que integrava precisamente aquela estrutura narrativa no mito associado. Essa categoria fora encontrada, novamente, nas regulações do Pireu (mel nas colmeias) e de Quios (proibição de libações de vinho), respeitando o último documento ao mesmo conjunto das Meras e Zeus *Moiragetēs*, que vimos em Licosura<sup>690</sup>. Neste contexto, é também curioso que o culto coríntio compreendesse uma associação a Deméter e Perséfone, em relação ao qual a documentação sugere um carácter mistérico<sup>691</sup>.

Em suma, este conjunto de testemunhos parece apontar para uma tradição que associasse as deusas e a tríade no mito e no culto, e essa relação parece evidenciar uma pertinência quer para dimensões agrícolas, quer para dimensões místicas, por via da alusão ao carácter de movimento e mediação, a fim de garantir a regularidade da ordem do Crónida, e de permitir excepções dentro dessa mesma organização do mundo, para certos indivíduos ou divindades. A partir desse motivo central, as narrativas desenvolvem formas diversas de integrar as divindades: na Arcádia e nos «*Hinos Órficos*», é mantida a tónica na ordem agrícola; em Atenas, é trabalhada a legitimação de uma excepção no Além; e Claudiano retoma o tema da soberania divina. A presença da tríade no mito seria conhecida, pelo menos, desde o séc. V a.C, pela data do túmulo de Beroias e de *Rās*.

### 2.1.11 Pélops no caldeirão

Já referimos como, em Olímpia, a presença das Meras num altar junto ao hipódromo podia reflectir a pertença à mitologia e configuração panteónica local, relacionando-se com alguns dos heróis fundadores dos Jogos<sup>692</sup>. A narrativa que mais colocava em evidência esta associação era o episódio do banquete de Tântalo, presente na I *Olímpica* de Píndaro. Este poema apresentava uma refutação parcial da história tradicional pelo poeta, antes de introduzir o rapto por Posídon e a vitória hípica pela mão de Hipodamia. Pélops teria sido servido aos deuses pelo seu pai, mas Cloto, uma das Meras, salvara-o, embora sem o ombro que Deméter comera. Então, aquela deusa teria compensado o rapaz com um membro de marfim que brilhava durante a noite<sup>693</sup>.

689) Paus. 2, 11, 4. Vide supra pp. 54-57.

690) Sokolowski 2, 29; 3, 22. P. Vidal-Naquet, “O cru, a criança grega e o cozido”, 162; “Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’Odysée”, 1280-1281; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l’adresse rituelle en Grèce”, 136-138. Vide supra pp. 41-42, 97-98 & infra pp. 214-218.

691) Paus. 2, 4, 7. Vide supra pp. 48-54.

692) Phleg. *FGrH* 257, fr. 1. Vide supra pp. 67-70.

693) Noutras versões, esta reposição era feita por Hermes ou Reia. P. *O.* 1, 25-58; *Sch. O.* 1, 40a-41; Philostr. *Im.* 1,

Os versos do poeta beócio não foram capazes de apagar totalmente as referências a este mito, não tivessem sido compostos em contexto olímpico, com inúmeras relíquias e lendas associadas ao herói no santuário, como era o caso do próprio ombro, alegadamente conservado no Pelópion<sup>694</sup>. Porém, alguns autores defendem que, nesta versão do mito, a inclusão de Cloto ajudaria à refutação do episódio do banquete, não sendo o membro novo uma compensação, mas algo que recebera desde o seu nascimento e, na sequência desta interpretação, o *lebēs katharos*, de onde a deusa retirara o jovem, poderia corresponder à bacia do primeiro banho do herói, e não o caldeirão de Tântalo<sup>695</sup>.

A validade da hipótese, segundo a qual a função das Meras como divindades do nascimento complementaria a contestação poética da antropofagia divina, é evidente<sup>696</sup>. Porém, o poema é dedicado ao vencedor da corrida de carros no hipódromo e alude aos ritos agónicos pela comparação com o mito de Pélops. As divindades que o ajudam, a tríade e Posídon, têm altares localizados junto ao recinto das competições, e a prece ao deus que o rapta parece reproduzir o registo das ansiedades e expectativas dos atletas. Tratando-se simplesmente do nascimento do herói, dificilmente a acção de Cloto poderia ser entendida como uma salvação dos perigos da competição, e o ombro como recompensa da sua ultrapassagem com êxito, reduzindo, na nossa opinião, a capacidade alusiva às práticas religiosas.

Por outro lado, nada nos impede de ler no *lebēs katharos* a expressão de um renascimento do herói, pelo qual, como sublinha Gregory Nagy, o mito do desmembramento pode ser entendido como alusão a outra etiologia dos Jogos Olímpicos, relacionada com as primeiras competições no Áltis. Seguindo as teses de Burkert, Nagy avança que, sendo ambos os episódios do mito de Pélops, o banquete e a corrida, articulados no poema, o «choque» de Píndaro com os comportamentos atribuídos aos deuses permitiria um mecanismo que subordina um *aition* ao outro<sup>697</sup>. Valorizar as corridas de carros sobre as outras competições seria, aliás, coerente com a procura do elogio de Hierão, no qual o renascimento ebúrneo de Pélops conferiria ao atleta a imagem de uma natureza superior. Ademais, ao introduzir uma das Meras, o poeta associa a um mortal um motivo encontrado nos nascimentos das divindades, marcando a excepcionalidade da ascendência, que a permanência

---

30, 2-4; Apollod. 2, 3-9; Palaeph. 29; Ov. *M.* 6, 406-411; Hyg. *F.* 83-84; Fulg. *Myth.* 2, 15.

694) Paus. 5, 13, 1-6. N. Spivey, *op.cit.* 209-217; G. Nagy, *op.cit.* 86-88; M. F. Sousa e Silva, “O brilho do ouro e o fulgor da glória: Olímpica I” in *Ensaio sobre Píndaro*. F. Lourenço (org.), Lisboa, Livros Cotovia, 2006, 19-20, 31; V. Pirenne-Delforge. *Retour à la source*. 211.

695) A. Köhnken, “Time and Event in Pindar O. 1.25-53”, 69-71; M. H. Rocha Pereira, *Sete Odes de Píndaro*. Porto, Biblioteca Sudoeste, 2003, 28; 35; W. J. Verdenius, *Commentaries on Pindar*. Vol. 2, Leiden, Brill, 1988, 17-18.

696) Contudo, a associação da tríade ao primeiro banho, um mosaico cipriota do nascimento de Aquiles. M. Giannoulis, *op.cit.* 108-113; V. Dasen, “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity”, 300. Cf. S. Wise, *op.cit.* 89-90. Cf. *infra* pp. 166-167.

697) G. Nagy, *op.cit.* 71-72, 75-81; W. Burkert, *Homo Necans*. 97-102.



no santuário do ombro de marfim, no Pelópion, demonstrava a quem o visitasse<sup>698</sup>.

Somos da opinião de que estes episódios fariam parte das narrativas locais, associados às versões oficiais das competições<sup>699</sup>. Ao exprimirem a história de um herói que ultrapassa uma série de perigos, directa ou indirectamente, relacionados com expressões agónicas, pela preferência de deuses que lhe conferem vantagens e o salvam do que seria, à partida, uma morte certa, encontramos-nos perante o espectro de motivações que os atletas teriam presentes ao prestarem culto nos altares do Áltis antes das provas. Visto que as Meras se associam a este mito e estão entre as divindades desses mesmos altares, parece-nos que a sua presença deve ser entendida fundamentalmente neste contexto. Em todo o caso, as especificidades do tratamento deste episódio por Píndaro devem ser tidas em consideração e, nesses parâmetros, não pode ser ignorado como o mito permite a procura do elogio de Hierão na comparação com Pélops. Nada impede, em nossa opinião, que o *lebēs katharos* seja propositadamente ambíguo, caldeirão e bacia, de onde o herói é salvo e renasce, após o perigo, como um ser excepcional.

### 2.1.12 O nascimento de Íamo

Outra narrativa, também transmitida por Píndaro e enquadrada nas dinâmicas agónicas e religiosas de Olímpia, é o mito de Íamo, introduzido na VI *Olímpica* que celebrava a vitória de Hagésias. O poeta valoriza a sua ascendência, introduzindo o fundador do *genos* dos Iâmidas, ao qual o atleta pertencia, e que era uma das duas famílias que controlava o oráculo de Zeus, estabelecido precisamente pelo herói, antes da primeira celebração dos Jogos por Héracles<sup>700</sup>. Esta remissão para a descendência de Íamo sugere que lidamos, novamente, com narrativas de relevância local, relacionadas com as famílias da Élida, que se faziam remontar à fundação do santuário<sup>701</sup>.

A tríade é referida aquando do nascimento do herói. Evadne, grávida de Apolo, estando prestes a dar à luz, dirige-se para o mato enquanto o filho de Leto envia Ilitia e as Meras como parteiras para a ajudar, a fim de apaziguarem as dores e permitirem que a criança nasça<sup>702</sup>. Desde logo, repete-se o mesmo modelo que o poeta usara na origem do filho de Leto, repetindo o oxímoro das «agradáveis dores», ao introduzir o motivo da presença da tríade nos nascimentos dos deuses<sup>703</sup>. Somos da opinião de que, desta forma, é sublinhada uma ascendência excepcional, não muito distante do que vimos para a I *Olímpica*. A protecção do recém-nascido continua nos versos

---

698) C. Brillante, *op.cit.* 19-23; M. F. Sousa e Silva, “O brilho do ouro e o fulgor da glória: Olímpica I”, 16-17. Cf. T. Scanlon, *op.cit.* 26-28.

699) G. Nagy, *op.cit.* 83-85.

700) P. O. 6, 4-6, 16-18, 63-71. S. Frade, “Colunas e Violetas: *Olímpica VI*” in *Ensaio sobre Píndaro*. Loc.cit. 50-54; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 299-302; W. H. Parke, “Olympia”, 174-184; N. Spivey, *op.cit.* 174-177.

701) Cf. M. A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*. 37-43.

702) P. O. 6, 39-44.

703) P. Fr. 52m Mähler, 14-15. Vide supra pp. 136-139.

seguintes, garantindo um grupo de animais a sobrevivência da criança exposta. Após cinco dias, sendo revelado que se tratava do filho de Apolo, o recém-nascido é procurado e aceite como membro da família<sup>704</sup>. Na verdade, esta sequência courórtofa parece reproduzir o motivo da aceitação social e integração da criança no *oikos*, presente em algumas práticas como as Anfidrómias que, lembremos, alguns autores associam às Meras<sup>705</sup>.

Por conseguinte, parece-nos evidente que este episódio introduz a tríade aludindo à sua função de divindades do nascimento, associando-as à garantia da salvação de Íamo, que acabará, como Pélops, por se dirigir a Olímpia e participar na fundação mítica do santuário. Tal como na *I Olímpica*, existe uma valorização do vencedor, enquadrada numa outra narrativa que contextualiza estas divindades nas configurações panteónicas da comunidade, em que o herói, equiparado ao atleta, ultrapassa situações que o colocariam em perigo evidente, não fosse a protecção e preferência de determinados deuses. Esta dinâmica permite-nos associar, novamente, o mito às motivações das práticas nos altares do Áltis.

### 2.1.13 O nascimento de Héracles

Em Tebas, vimos como uma narrativa local associava as Meras, provavelmente sob o epíteto de Farmácides, à casa de Anfitrião e a sacrificios realizados antes das Heracleias, consagrados a Galântis ou Hístoris. Contava-se que Hera enviara a tríade para impedir o nascimento de Héracles, provocando dores de parto a Alcmena, até que a filha de Tirésias se lembrasse de ludibriar as deusas, simulando o rejúbilo, como se o herói tivesse acabado de nascer. Como castigo, a jovem fora transformada em doninha, animal que os Tebanos teriam, desde então, associado a Héracles<sup>706</sup>. Vimos, também, que a sequência de acções executadas parecem corresponder a um ritual apotropaico, que procurava levar a gravidez a um bom termo, afastando as entidades que ameaçassem o nascimento.

Sabemos que este motivo era bastante conhecido na cultura grega, estando presente já nos Poemas Homéricos. Na *Iliada*, o anúncio por Zeus de que, no dia em que Alcmena terminasse os trabalhos de parto, nasceria um rei, leva a que fossem enviadas as Ilítias para atrasar o nascimento de Héracles e adiantar o de Euristeu, da parte de Hera<sup>707</sup>. Estas deusas assumem as funções das

---

704) P. O. 6, 45-47. W. H. Parke, “Olympia”, 177. Os animais acabam por complementar essa valorização, pois as abelhas estabelecem um paralelo com a protecção de Zeus, e as serpentes aludem às ameaças a Héracles, ambos recém-nascidos e, por outro lado, as mesmas espécies são associadas à origem das capacidades divinatórias de diferentes heróis. Ant. Lib. 19. V. Dasen, “Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity”, 188-189; S. I. Johnston, *op.cit.* 110-112.

705) B. K. Braswell, *op.cit.* 488-489; V. Dasen, “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity”, 297-303; S. Wise, *op.cit.* 90-95. Vide supra pp. 28-29.

706) Paus. 9, 11, 1-3; Ant. Lib. 29; Ov. *M.* 9, 281-323; Lib. *Narr.* 8; Clem. *Prot.* 2, 39, 6. S. Symeonoglou, *op.cit.* 128-129, 183; A. Shachter, *Cults of Boiotia*. Vol. 2, 22, 38; E. Stafford, *Herakles*. 182-183. Vide supra pp. 79-82.

707) *Il.* 19, 96-133.

Meras na versão tebana, e inversas ao que vimos no nascimento de Apolo e Ártemis, em que a retenção do parto deixa Leto em dores até que um rito seja executado para chamar as divindades<sup>708</sup>. A ambiguidade das acções de Ilítias e Meras, que tanto auxiliam como prejudicam, reproduz essencialmente a imagem das parteiras que, com os seus *pharmaka*, poderiam levar a gravidez ao fim ou impedi-la, aumentar ou reduzir as dores<sup>709</sup>. Aliás, o tema das ameaças de Hera a Héracles recém-nascido conhecia variantes e era mesmo um tema popular em amuletos apotropaicos, precisamente para esse fim<sup>710</sup>.

Parece-nos evidente que este episódio reflecte as motivações e as práticas das parturientes e das mulheres que as acompanhavam, para apaziguar as dores, apelando às divindades que as dificultavam ou permitiam, além da acção técnica das parteiras. Neste contexto, notemos uma variante do mito, no qual Galântis é substituída por uma doninha: estando Alcmena com dores provocadas pelas Meras, as deusas soltam as suas mãos com a passagem repentina do animal, o herói nasce e, por isso, os Tebanos associariam-na a Héracles<sup>711</sup>. A versão parece remontar, pelo menos, a Istro Calimaqueu, um autor de prosa ática do final do séc. III a.C, que pode ter retirado alguns elementos béocios do mito e relacionado o nome *Galinthias* com *galeē* (doninha)<sup>712</sup>. Contudo, a manutenção de um animal, ao qual a reacção ilustra uma reposta apotropaica, mantém a sequência narrativa que faz da tríade uma ameaça contrariável pelo rito, e o autor, ateniense, embora ignorasse o epíteto de *Pharmakides*, reconhece a origem tebana da tradição<sup>713</sup>.

Este mito evidencia um conjunto de concepções em torno da tríade. Como divindades do nascimento, permitem ou não a realização do parto e interagem com as práticas rituais das mulheres, que o assistem e auxiliam. Repete-se o motivo da sua presença na origem de um deus, sublinhando o carácter extraordinário do herói. A sequência narrativa é estruturada em torno de comportamentos do quotidiano, sendo representadas as acções técnicas e mágicas em resposta às dores de parto pelas parteiras, papel que, de certo modo, as divindades acabam por cumprir em

---

708) Cf. S. Wise, *op.cit.* 21-23. Vide supra pp. 136-139.

709) *Od.* 4, 230; *Plat. Phdr.* 77e-78a; *Tht.* 149B-d; *Plin. N.H.* 28, 9; 28, 17. W. H. Roscher, “Φαρμακίδες”, 1902-1909, 2276; L. Ziehen, “Thebai, Kulte”, 1542-1543; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 169-178. O próprio uso de *pharmaka* noutros contextos implica uma ambiguidade no seu efeito, positivo ou negativo. D. Collins, *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford, Blackwell, 2008, 59-61. Vide infra pp. 190-192.

710) *Apollod.* 2, 61-62; *P. N.* 1, 35-60; *D.S.* 4, 9, 4-4, 10, 1. E. Stafford, *Herakles*. 52-53; V. Dasen, “Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity”, 188-189. Cf. *Plin. H. N.* 28, 17, 59.

711) *Ael. NA*, 12, 5; *Eust. Il.* 19, 188; *Sch. Er. Il.* 19, 119a = Istros *FGrH* 334, fr. 72.

712) A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 708; F. Jacoby, *FGrH* 3b/1, 618-619, 659; L. Ziehen, “Thebai, Kulte”, 1934, 1506.

713) É possível que esta narrativa, na nossa opinião, pudesse estar aludida num fragmento atribuído a Hesíodo, poeta béocio, segundo o qual Alcmena teria declarado que Zeus e as Meras o teriam feito *ariston* (o melhor) e *ponērotaton* (o mais doloroso). Hes. fr. 249 Merkelbach-West apud *Anon. in EN* 1113b, 14: ὃ τέκος, ἥ μάλα δὴ σε πονηρότατον καὶ ἄριστον Ζεὺς τέκνωσε πατήρ [καὶ πάλιν] αἱ Μοῖραι σε πονηρότατον καὶ ἄριστον. No contexto do episódio em causa, a alusão a estas características remeterá para a presença das divindades que tornam o parto particularmente difícil, mas que também confirmam o carácter excepcional da criança. A proclamação da mãe anuncia simultaneamente a *moira* que ele recebera: a grandiosidade de ser filho do Crónida e os trabalhos que terá de executar.

vários mitos<sup>714</sup>. Outrossim, os documentos deixam manifesto a relação do episódio e da tríade com uma comunidade, Tebas, na qual sabemos que ela era alvo de um culto. Por fim, notemos que as divindades alegadamente «inflexíveis» são, neste caso, passíveis de ser enganadas pelos homens, algo que sublinha como essa característica não deveria ser necessariamente tida como absoluta.

#### 2.1.14 Héracles e os primeiros Jogos Olímpicos

Tal como no caso de Pélops e de Íamo, encontramos-nos perante uma terceira narrativa, ligada a Olímpia, que associava as Meras a um dos fundadores do santuário. Héracles era tido como o primeiro a ter celebrado os Jogos, na sequência de uma guerra contra Augeu, associada à história das limpezas do seu estábulo<sup>715</sup>. Neste contexto, Píndaro volta a elogiar um atleta vitorioso, agora no pugilato, Hagesidamo de Locros Epizefírios, comparando-o a um dos heróis que participara na instituição dos Jogos. Ao introduzir o mito dos estábulos e da guerra com a Élide, o poeta estabelece um paralelo entre a prova humana e a querela mítica do combate com os gémeos Ctéato e Êucrito<sup>716</sup>. Na sequência destas vitórias, Héracles reúne o exército e delimita o Áltis, o *temenos* de Olímpia, onde também estavam os altares das Meras. Então, o herói divide o espólio de guerra, inicia os sacrifícios no santuário e determina a periodicidade de quatro anos dos Jogos que inaugura, pelo que a tríade estaria presente, ratificando os procedimentos<sup>717</sup>.

A intervenção das divindades difere marcadamente dos modelos que o poeta usara para Pélops e para Íamo. Em nossa opinião, a presença das deusas assenta no aspecto normativo da ordem que medeiam, e em relação à qual estabelecem limites e regras. Neste caso, o filho do Crónida determina o espaço a ser *hieros*, onde certos rituais devem ser cumpridos, e o tempo *hosios* para que se lute somente nas competições, compreendendo tréguas para todos os Gregos, e a partir do qual se organizará o calendário. A confirmação dos Jogos é, nesta perspectiva, comparável a episódios da mitologia das Meras, como as restrições a Zeus na caverna em Creta, ou a legitimação

---

714) S. Wise, *op.cit.* 83-88.

715) P. O. 2, 1-4; 10, 23-25; Apollod. 2, 139-141; Phleg. *FGrH* 257, fr. 1. N. Spivey, *op.cit.* 227-229; E. Stafford, *Herakles*. 36-37. Contudo, este herói convivia com a existência, reconhecida pelos próprios locais, e confusa mesmo para os autores antigos, de um outro Héracles Ideu, um dos Dáctilos ou Curetes que protegeram Zeus após o seu nascimento, participara na Gigantomaquia, e fora muito anterior a todos os outros fundadores. Não nos parece que a identificação e confusão entre os dois coloque em causa as particularidades deste mito, dado que, de certa forma, acaba por repetir uma fórmula que atribui precedência e autoridade à figura cultuada no santuário, da mesma forma que as narrativas de Íamo procuravam marcar uma precedência em relação a Héracles. Com a multiplicidade de fundadores, não nos espanta a recorrência desta atitude, um esquema talvez até necessário para a organização do panteão local. Hdt. 2, 44; D.S. 3, 74, 4; 4, 14, 1; 5, 64, 4; Paus. 5, 7, 4-5, 8, 3; 5, 14, 9; Cic. *N. D.* 3, 42. N. Spivey, *op.cit.* 226-227; E. Stafford, *Herakles*. 160-163; F. Vian, *La Guerre des Géants*. 217.

716) P. O. 10, 23-25.

717) P. O. 10, 44-75. W. J. Verdenius, *Commentaries on Pindar*. Vol. 2, 72-73. As deusas faziam-se acompanhar de *Chronos*, uma divindade tida como a personificação do tempo, mas que também podia ser lida como uma divindade primordial, com desenvolvimentos teogónicos. Esta segunda dimensão lembra-nos, interessantemente, as genealogias das Meras que as associavam a divindades primordiais. M. Bendala Galán, “Chronos” in *LIMC* 3/1, 1986, 276-277; C. B. Pistorio, *op.cit.* 16 n. 1. Vide supra pp. 122-125.

de novas prerrogativas para Hélio<sup>718</sup>. Assim, as acções de Héracles aludem a significados do espectro semântico de *moira*, como a definição de um lote de terreno, de uma regularidade temporal, da porção da *timē* que cabe aos deuses e homens nos rituais, e da parte do espólio de guerra que deve ser dado aos vencedores<sup>719</sup>. Parece-nos que, desta forma, Píndaro faz a tríade assistir à materialização das suas próprias prerrogativas por um herói que delimita e define tais «partes», confirmando e reforçando a precedência das Olimpíadas no calendário sobre outros festivais. Aliás, da mesma forma que as Meras assistiam ao parto de divindades e de heróis, o poeta coloca-as também no nascimento do santuário e das celebrações.

Em suma, a introdução da tríade nas narrativas dos fundadores dos Jogos Olímpicos, e a existência de altares das Meras no Áltis, sugestivos de contexto agónico, motivo fundamental para estas composições do poeta beócio, sugere-nos uma peculiar consistência entre os três mitos e o culto. É verdade que, em parte, tal seria expectável pela pertença ao mesmo conjunto documental, as *Olímpicas* de Píndaro, obedecendo ao mesmo propósito, o elogio de um atleta, e recorrendo ao mesmo esquema, pela alusão a um dos fundadores. Parece-nos muito difícil que estas narrativas não tivessem estado relacionadas, de alguma forma, com as configurações panteónicas locais.

### 2.1.15 Meléagro e o tição

De todas as narrativas que podem constituir uma mitologia das Meras, de acordo com os testemunhos que nos chegaram, a história de Meléagro é a mais bem documentada. Tendo Eneu se esquecido de consagrar primícias a Ártemis, a deusa enviou um javali monstruoso que assolou a Caledónia, até que Meléagro, o filho do rei, reuniu um grupo de combatentes de toda a Grécia para o derrotar. Após a vitória sobre a besta, o herói teria oferecido o couro do animal a Atalante, provocando uma querela com os seus tios, que também desejavam essa honra<sup>720</sup>. Ora, Alteia, a mãe de Meléagro, tinha sido visitada pelas Meras quando, após o parto, as deusas lhe anunciaram que o seu filho morreria quando o tição, que entretanto ardia na lareira, fosse consumido completamente. Por isso, Alteia guardara e escondera logo esse *dalos*, mas ao descobrir que os irmãos tinham morrido às mãos de Meléagro, a mãe do herói resolve lançar de novo ao fogo o tição, provocando a

---

718) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 100; G. Pironti, *op.cit.* 20-25; M. Golden, *Sport and Society in Ancient Greece*. 16-17; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 514-515; J. Rudhardt, *Notions Fondamentales de La Pensée Religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. 23-25, 30-34. Vide supra pp. 125-127, 139.

719) *Il.* 10, 251-253; 15, 184-217; 16, 68; *Od.* 4, 97-98; 11, 534; 14, 433-449; 20, 279-298; *H. Cer.* 445-447. Já notamos a associação de significados de *moira* com uma outra narrativa mítica que estabelece um culto, aquando de Deméter e Perséfone. Cf. G. Ekroth, “Meat for the Gods” in «*Nourrir les dieux?*» *Sacrifice et représentation du divin*. Loc.cit. 19-24, 35-36. Vide supra pp. 140-145.

720) *Il.* 9, 532-546; 566; *B. E.* 94-110; 127-135; *S. Fr.* 401; Snell; *Eur. Fr.* 516 Kannicht; *Apollod.* 1, 64-69; *D.S.* 4, 34, 2-4; *Ant. Lib.* 2, 2, 1-4; *Ov. M.* 8, 270-444.

morte do jovem de imediato<sup>721</sup>.

A história era bastante popular e conhecida, pelo menos, desde o século V a.C., embora nem sempre se associasse o tição às Meras<sup>722</sup>. Em todo o caso, a narrativa expressa a ideia de que a vida dos homens e os seus limites eram decididos no momento do nascimento, e que a tríade o presenciava como loteadora de uma *moira* pessoal<sup>723</sup>. O mito ilustra, ainda, de uma forma bastante elaborada, a acção da tríade, tornando as deusas catalisadoras da intriga, ao anunciarem a morte da criança e as condições em que ocorreria, e materializando o «lote» num objecto terreno. Por outro lado, a concretização do que fora proclamado é deixado aos mortais, e embora estes o pudessem evitar, acabam por executá-lo conscientemente, conciliando a determinação pela tríade com a responsabilidade humana.

Num fragmento de Eurípides, de uma peça perdida sobre este mito, a equivalência entre a *moira* do herói e o tição parece ter sido tratada da seguinte forma:

Meléagro – Esta relíquia, ó mãe, isto vale muito, mais que a riqueza. Pois as asas dela são rápidas, mas os bons filhos, mesmo que morram, são um belo tesouro de família e um monumento (*anathēma*) para os pais, e isso é algo que nunca abandona a casa<sup>724</sup>.

Num discurso para convencer Alteia a deixá-lo combater o javali, Meléagro compara a sua vida a algo que a mãe, embora procure proteger e manter em casa, tem de deixar prosseguir o seu caminho, mesmo que isso leve ao seu fim. Além disso, acrescenta, considera que permanecerá uma relíquia de família e que a sua acção o transformará num *anathēma*, vocábulo que expressa a ideia da transformação pela consagração aos deuses, em função de um sacrifício<sup>725</sup>. A linguagem do rito e a equiparação com o *dalos* (embora o herói não se aperceba disso) sugeririam à audiência uma premonição do seu consumo pelo fogo. Já Burkert notara como o mito pode ser lido no contexto ritual de queima da porção consagrada aos deuses, mas, parece-nos, que com estes versos a equivalência entre tição e *moira* se revelava com uma evidência particular<sup>726</sup>.

A propósito deste tipo de rituais, lembremos a sugestão de Braswell, de que a versão de Apolodoro, que situava a visita das Meras no sétimo dia, reflectiria os ritos atenienses das

---

721) Apollod. 1, 65, 70-71; D.S. 3, 34, 6-7; Ant. Lib. 2, 2, 5; Zen. 1, 5, 33, 133-134; Steph. in Rh. 1265A, 12; Ov. M. 5, 445-459; 480; 515-525; Hyg. F. 171, 174.

722) S. Woodford & I. Krauskopf, “Meleagros” in LIMC 6/1, 1992, 414; C. Collard & M. Cropp, *Fragments. Aegaeus-Meleager*. Cambridge (MS), Harvard Univ. Press, 2008, 614. A. Ch. 602-611; B. E. 5, 136-154; Eur. Fr. 535 Kannicht; Paus. 10, 31, 4; MV 1, 143; 2, 167. O motivo de Meleagro tornou-se popular nos sarcófagos romanos. S. Angeli, “Moirai”, 644-645; “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, 120-123.

723) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 95-96; A. Magris, *op.cit.* 27-28.

724) Eur. Fr. 518 Kannicht: <ΜΕΛΕΑΓΡΟΣ> καὶ κτῆμα δ', ὃ τεκοῦσα, κάλλιστον τόδε, πλούτου δὲ κρείσσον· τοῦ μὲν ὠκεῖα πτέρυξ, παῖδες δὲ χρηστοί, κἂν θάνωσι, δώμασιν καλὸν τι θησαύρισμα τοῖς τεκοῦσιν τεάνθημα βίотου, κοῦ ποτ' ἐκλείπει δόμους.

725) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 195-199.

726) Idem, *ibidem*. 139-140; *A Criação do sagrado*. 194. Cf. Od. 20, 279-298.

Anfidrómias<sup>727</sup>. Efectivamente, vimos que a sequência da chegada das deusas e da escolha da mãe em salvar o filho, aproxima-se das práticas após o nascimento, que requerem a aceitação e integração da criança na família<sup>728</sup>. Aliás, já vimos a tríade presente aquando do parto de um outro herói, Íamo, que, antes de ser integrado no *oikos*, tem de ser protegido de uma série de ameaças, tal como Zeus na caverna do Ida. Este motivo indica-nos que, embora loteadoras da *moira* de Meléagro, as deusas não deixam de ser entendidas no contexto das ameaças e protecções aos recém-nascidos, como divindades courótrofas.

Existe, ainda, uma outra versão do mito, presente já nos Poemas Homéricos, em que as Meras não interagem com o mecanismo da morte do herói, mas que não deixa de ser elucidativa de uma sequência ritual que se pode reflectir nas narrativas. Na *Iliada*, Alteia amaldiçoa o filho, apelando ao Hades, a Perséfone e a Erínia que lhe dêem a morte, uma vez que Meléagro se recusava a lutar contra os Curetes que sitiavam a cidade. A narrativa é uma digressão da parte de Fénix, no canto IX, que procura comparar o exemplo mitológico com a atitude de Aquiles, de forma a persuadi-lo a retornar ao combate, mas mantém o motivo da vingança da mãe contra Meléagro, ilustrando a ira com uma prática mágica<sup>729</sup>. Esta variante também era conhecida e autores como Antonino Liberal e Ovídio procuraram conjugar as duas, integrando na queima do tição um apelo aos deuses infernais<sup>730</sup>.

Este contexto recorda, de novo, as práticas atenienses, nas quais a tríade, por vezes associada a divindades infernais, era invocada no âmbito da expectativa de uma retribuição justa em questões relacionadas com o *oikos*, por vezes materializada em *defixiones*. Ora, a primeira versão do mito que referimos, na qual a morte de Meléagro resulta do lançamento do *dalos* ao fogo, pode indicar uma semelhança clara com essas práticas: o tição compreenderia uma efígie, uma figurinha análoga do indivíduo a amaldiçoar, em torno da qual o rito é elaborado, a fim de executar a acção à distância, uma prática e concepção conhecidas na religião grega<sup>731</sup>. Se o tição surge com o nascimento do herói, materializa a sua *moira* e é colocado nas mãos de um mortal, a acção mágica não é mais que a manipulação de um objecto intimamente ligado ao indivíduo a amaldiçoar. Desta forma, parece-nos plausível que a narrativa aludisse a um outro aspecto que tornaria a presença das Meras particularmente adequada: a execução de encantamentos retributivos, pelo menos, na Ática.

---

727) Apollod. 1, 65. B. K. Braswell, *op.cit.* 488-489. Vide supra pp. 28-29.

728) K. Krikos-Davis, *op.cit.* 118; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 100-101; E não é a prática de correr com a criança em torno do lar, associada às Anfidrómias, um ritual de fogo que reflecte a aceitação? V. Dasen, “Naissance et Petite Enfance dans le monde grec”, 2-3.

729) *Il.* 9, 527-532; 566-599. M. Wilcock, “Mythological paradeigma in the Iliad”, *CQ* N.S. 14/2, 1964, 143-153; S. Swain, “A Note on Iliad 9.524-99: The Story of Meleager”, *CQ* N.S. 38/2, 271-276; B. Hainsworth, *Iliad. A Commentary*. Vol. 3, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, 137.

730) Nesta versão é possível, contudo, que Meléagro morresse pelas mãos de Apolo. Apollod. 1, 72-73; D.S. 3, 34, 5; Paus. 10, 31, 3; Ant. Lib. 2, 2, 5; Ov. *M.* 5, 460-514.

731) D. Collins, *op.cit.* 14-15, 92-97. Vide supra pp. 29-31.

Assim, o mito ilustra um elaborado polígono de funções e imagens associadas às deusas, e até parece transparecer um reflexo de certas práticas que estão atestadas, pelo menos, em Atenas: Anfídrômias e *defixiones*. Em todo o caso, a relação entre as divindades, o nascimento e a *moira* do herói requer, na narrativa, a assunção de flexibilidade, pois é tido que a tríade pode transmitir aos mortais informação que, em princípio, lhes seria negada num registo de absoluta *atropia*. Na verdade, o episódio vai ainda além da comunicação, e a própria responsabilidade pela execução do lote é colocada nas mãos de uma mulher. A leitura de sequências rituais, reflectindo práticas mágicas, revelaria, desta forma, uma particular pertinência, dado que para a sua realização seria necessário que, da parte do executante, fosse assumida uma certa capacidade de controlo sobre a vida e a morte, que a manipulação da *moira* à distância com o tição, e o apelo a agentes infernais, permite pela via do rito.

### 2.1.16 Tirésias no Peloponeso

Sustentámos parte da nossa argumentação sobre a existência de um culto das Meras em Trezena com base num poema perdido de Sóstrato, sintetizado por Eustáquio, que fazia Tirésias vaguear pela Grécia, sendo sucessivamente transformado ora em mulher, ora em homem, ganhando e perdendo poderes divinatórios, de acordo com o deus que insultava ou que o protegia<sup>732</sup>. Esta versão implicaria uma recolha de vários episódios que associavam a passagem do herói por certos locais do Peloponeso, entre os quais Trezena, onde as Meras lhe devolvem a masculinidade mas onde lhe retiram as capacidades mânticas, que mais tarde recupera junto de Quíron<sup>733</sup>. Por outro lado, nenhuma das aventuras do poema remeteria para a Beócia, região regularmente associada com Tirésias, onde era alvo de culto, principalmente em Tebas<sup>734</sup>.

Existiam duas outras tradições que explicavam a origem dos talentos de Tirésias. Numa versão, o herói teria visto duas serpentes unirem-se, sendo, em seguida, castigado com a transformação em mulher. Os deuses tê-lo-iam então aconselhado a observá-las novamente para reverter a sua situação. Mas essa experiência permite-lhe elucidar Zeus, sobre qual dos géneros teria mais prazer sexual e, após afirmar que seriam as mulheres, Hera cega-o. O Crónida, porém, fá-lo vidente<sup>735</sup>. Na outra variante, à qual não parece ter sido associada a troca de géneros, Tirésias sofre a cegueira por ter observado Atena lavando-se<sup>736</sup>. Sublinhemos, porém, dois pontos: Calímaco, ao

---

732) Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7 = Eustath. *Hom. Od.* 10, 492. Vide supra pp. 59-61.

733) A primeira aprendizagem das capacidades mânticas nesta versão pode ser consequência do episódio da querela entre Zeus e Hera, que também teria sido incluída no poema, ou de um convívio inicial com Apolo, visto que segundo Sóstrato, Tirésias teria sido originalmente uma amante do deus. L. Brisson, *op.cit.* 85-57.

734) *Od.* 10, 492; 11, 90; *Apollod.* 2, 61; 3, 69-70; 84-85. K. Zimmerman, “Teiresias” in *LIMC* 8/1, 1997, 188. A. Schachter, *op.cit.* Vol. 3, 37-39.

735) *Apollod.* 3, 71-71; *Ant. Lib.* 17, 5; *Ov. M.* 3, 316-338; *Hyg. F.* 75; *Paus.* 9, 33, 2. Cf. S. I. Johnston, *op.cit.* 112

736) *Call. Lav. Pall.* 70-167; *Apollod.* 3, 70; *Nonn.* 3, 337-341. L. Brisson, *op.cit.* 52.



tratar este episódio, refere que Meras teriam estado presentes no seu nascimento para determinar a cegueira e a compensação mântica antes da transgressão; e na versão de Sóstrato, a intriga em Trezena começa precisamente com o ataque de um local, Glíffio, ao vidente que, sendo mulher, então se lavava<sup>737</sup>.

São evidentes os pontos de contacto entre os diversos testemunhos. Como já estruturou Luc Brisson, numa comparação das três versões, sucede-se uma sequência de transgressão e castigo do herói, que se movimenta num plano de uma particular intimidade com os deuses, e cujas consequências são a ambiguidade sexual, o defeito e a mutilação (elementos que podem ser relacionados, tendo em conta a ideia do corpo feminino na cultura grega como o de um homem imperfeito) e a capacidade divinatória<sup>738</sup>. O mito, desta forma, tem a particularidade de contextualizar os talentos de Tirésias entre as outras excepções que o ilustram como ser indefinido, cujo acesso ao conhecimento enquanto mediador entre deuses e homens é parte integrante. Nesse sentido, a presença das Meras parece indicar precisamente a alteração da *moira* do herói em função da ordem à qual ele escapa, ou se deve inserir.

Ora, as deusas são introduzidas nas duas narrativas que envolvem uma transgressão assente na relação imprópria com o corpo feminino – a observação da deusa e o ataque a Tirésias enquanto se lavavam – mas de que resultam consequências opostas. No primeiro caso, as deusas legitimam a excepção e, no segundo, terminam com a ambiguidade, subtraindo a anormalidade e limitando Tirésias ao lote que caberia aos mortais. Somos da opinião que, por isso, as Meras actuam como mediadoras de uma ordem que procuram garantir, assumindo também, desde o momento do nascimento do vidente, que essa excepção estaria prevista. O nome *themides*, que Pausânias regista, à luz desta leitura revela-se particularmente apropriado, tratando-se possivelmente de um epíteto que aludiria não só à genealogia, mas uma acção das divindades consistente com essa *themis*<sup>739</sup>.

Contudo, no contexto do culto, é possível que por de trás desta narrativa estivesse um nexo ritual de iniciação e transição. O episódio de Trezena, antes de ser integrado por Sóstrato numa narrativa compósita, poderá ter tido uma autonomia directamente relacionada com as práticas no altar. A passagem e clarificação de um ser ambíguo e indefinido para o estatuto de homem, tendo antes convivido na proximidade com o feminino até ser inapropriado, reproduz uma forma de imaginar a transição para a maioria na cultura grega<sup>740</sup>. Dada a hipótese de o mito estar relacionado com o *bōmos*, poderiam estas Témides serem Meras que ajudassem o jovem a ultrapassar essa etapa, numa dinâmica próxima das que já sublinhámos para Atenas, embora, nesse

---

737) Call. *Lav. Pall.* 127-129; Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7, ls 12-17.

738) L. Brisson, *op.cit.* 31-33, 44-45, 53, 71-77; G. Sissa, *op.cit.* 85-88.

739) Paus. 2, 31, 5. Cf. G. Pironti, *op.cit.* 16-25; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai.* 29-34.

740) P. Vidal-Naquet, “O cru, a criança grega e o cozido”, 162-163, 168-171; L. Brisson, 80-82; N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 96-98.

caso, para as raparigas? Parece-nos que sim, porém, esta conjectura é somente uma sugestão nossa.

### 2.1.17 A apoteose de Jacinto

O mito de Jacinto era bastante conhecido e, na versão mais popular, o vento Zéfiro, invejoso dos amores entre Apolo e o jovem amicleu, levanta-se repentinamente quando os dois jogavam ao lançamento do disco, fazendo o deus acertar no amado. Em desespero pela morte de Jacinto, o filho de Leto fizera-o renascer como a flor epónima<sup>741</sup>. Notámos, aquando do culto das Meras em Esparta, que numa das *kōmai* da comunidade, Amiclas, era celebrada anualmente uma festa em honra de Jacinto, e que a sequência ritual dessa festividade acompanhava a narrativa da morte e renascimento do jovem. Primeiro, eram executados ritos fúnebres em torno do túmulo do herói e, em seguida, a comunidade juntava-se no rejúbilo pela sua salvação, agradecendo a Apolo e celebrando a perseverança da juventude de Esparta e Amiclas<sup>742</sup>.

Sabemos também que, durante o segundo dia das Jacíntias, segundo um fragmento da obra perdida de Polícrates, datada do séc. I a.C., *As Lacónicas*, coros de jovens reuniam-se num teatro e cantavam «algumas das composições locais» (*tōn epichōriōn tina poiēmatōn*), provavelmente num péan a Apolo, com uma «coreografia antiga» (*tēn kinēsin archaikēn*), o que nos indica um espetáculo relacionado com a festa e com a versão amicleia do mito de Jacinto<sup>743</sup>. Em nossa opinião, o próprio Pausânias, que assistiu às celebrações, regista parte dessa variante na sua descrição do altar no «trono» de Apolo Amicleu, que citamos por extenso:

O pedestal da estátua apresenta uma forma de altar, dizem que Jacinto foi enterrado aí, e durante as Jacíntias, antes do sacrifício a Apolo (*thysia*) realizam os ritos devidos a Jacinto (*enagizousin*) no altar, [entrando] através de uma porta de bronze. Essa porta fica à esquerda do altar. Está representado no altar, numa das faces, Biris, e noutra Anfítrite, Posídon e, enquanto Zeus e Hermes dialogam, estão perto Dionísio e Sêmele e Ino junto a esta. Também está esculpido no altar Deméter, Cora e Plutão, e acima destes estão as Meras e as Horas, com elas Afrodite, Atena e Ártemis. Levam para o céu Jacinto e Polibeia, a irmã de Jacinto, segundo dizem [os locais], que morreu ainda jovem. Ora nesta imagem de Jacinto ele já está com barba, enquanto, [por exemplo], Nícias, filho de Nicomedes, representou-o numa beleza juvenil extraordinária, assinalando o motivo da paixão que dizem Apolo ter sofrido por Jacinto. Ainda está representado no altar Hércules, também este levado aos céus por Atena e outros deuses. E estão no altar as filhas de Téstio, as Musas e as Horas. Sobre a história do vento Zéfiro, e como Jacinto morreu pelas mãos de Apolo sem que este o desejasse, e a história da flor, é possível que não tivesse ocorrido assim, mas que se aceite aquilo que se costuma contar<sup>744</sup>.

741) A associação do mito a Amiclas na Lacónia é recorrente na documentação. Hes. *Fr.* 171 Merklebach-West; Apollod. 1, 16-17; 3, 116; Palaeph. 46; Ov. *M.* 10, 162-215; Philostr. *Im.* 1, 24; Philostr. *Iun. Im.* 14; Luc. *DDeor.* 14, 2; Paus. 2, 35, 6; 3, 1, 1-3; 3, 19, 5; Lib. *Narr.* 2; *MV.* 1, 115; 2, 208.

742) Polycr. *FGrH* 588, fr. 1 passim. C. Calame, *Les Choeurs de Jeunes Filles en Grèce Archaique*. 305-306, 316-319; M. Petersson, *op.cit.* 25-29. Vide supra pp. 64-67.

743) Polycr. *FGrH* 588, fr. 1, ls. 1-6, 12-15. M. Petersson, *op.cit.* 19-21; F. Jacoby, *FGrH* 3b/2, 625. O péan e as danças são referidas por Xenofonte e Eurípides. Xen. *Hell.* 4, 5, 11; Eur. *Hel.* 1465-1475.

744) Paus. 3, 19, 3-5: τοῦ δὲ ἀγάλματος τὸ βᾶθρον παρέχεται μὲν βωμοῦ σχῆμα, τεθάρθαι δὲ τὸν Ὑάκινθον λέγουσιν ἐν αὐτῷ, καὶ Ὑακίνθοις πρὸ τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος θυσίας εἰς τοῦτον Ὑακίνθωι τὸν βωμὸν διὰ θύρας χαλκῆς ἐναγίζουσιν· ἐν ἄριστερᾷ δὲ ἐστὶν ἡ θύρα τοῦ βωμοῦ. ἐπείργασται δὲ τῷ βωμῷ τοῦτο μὲν ἄγαλμα Βίριδος, τοῦτο δὲ Ἀμφιτρίτης καὶ Ποσειδῶνος· Διὸς δὲ καὶ Ἑρμοῦ διαλεγόμενων ἀλλήλοισι πλησίον Διόνυσος ἐστήκασι καὶ Σεμέλη, παρὰ δὲ αὐτὴν Ἰνώ. πεποιήται δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καὶ ἡ Δημήτηρ καὶ Κόρη καὶ Πλούτων, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Μοῖραι τε καὶ Ὠραι, σὺν δὲ σφισιν Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ τε καὶ Ἄρτεμις· κομίζουσι δ' εἰς οὐρανὸν Ὑάκινθον καὶ Πολύβοιον, Ὑακίνθου καθὰ

O Periegeta regista, desde logo, a integração do altar na sequência ritual, aludindo à dualidade das consagrações (*thyō/enagizō*) ao deus e ao herói<sup>745</sup>. Numa das faces do altar, está representada uma apoteose de Jacinto e da sua irmã, episódio em que as Meras participariam, fazendo parte do séquito de divindades que os elevava aos céus. Este elemento indica que a versão local do mito diferia da narrativa mais bem documentada. Em primeiro lugar, a imortalidade não seria alcançada por qualquer metamorfose vegetal, mas por meio de uma deificação semelhante à de Héracles, que incluía também Polibeia. Ademais, Pausânias nota a incoerência entre a imagem de um Jacinto barbado e o motivo mais popular do jovem morto por Apolo, indicando que o mito amicleu narrava uma salvação e a chegada do herói à maioridade. Esta diferença poderá explicar não só os ecos de uma tradição incluída em Apolodoro, na qual Jacinto sobrevivera e se tornara um pai, chefe de família, emigrado da Lacónia na Ática, mas, também, ajuda a suportar a tese de que as Jacíntias estariam integradas nos ritos de iniciação e transição da juventude espartana para a idade adulta<sup>746</sup>. Finalmente, a dúvida lançada sobre o episódio de Zéfiro pelo próprio Periegeta, pode indicar que essa parte da história não seria incluída na versão de Amiclas<sup>747</sup>.

Consideramos que a presença das Meras no mito tinha uma dimensão local e retoma uma série de motivos que já encontrámos noutras narrativas, que podem ser associados a aspectos que assinalámos nos seus cultos. A face do altar que as representa mostra-as a afastando os jovens do mundo dos mortos, sinalizado por Deméter, Cora e Plutão, num paralelo interessante com o motivo sua pertença ao séquito de divindades que, no mito de Perséfone, a acompanhavam no momento da sua ascensão<sup>748</sup>. A alusão às figuras numa anábase remete, por isso, para o motivo da tríade enquanto mediadora entre o mundo dos deuses e o dos homens, que, neste caso, permite uma excepção à ordem que deveria garantir. Está em causa a alteração da *moira* do herói, que nas restantes versões acontece por vontade de Apolo. Ora, se a celebração do filho de Leto, no segundo dia, remeter para essa salvação, julgamos que, possivelmente, a versão local contaria como as Meras teriam cedido ao deus a ultrapassagem de um limite que seria, em princípio, negado aos

---

λέγουσιν ἀδελφὴν ἀποθανοῦσαν ἔτι παρθένον. τοῦτο μὲν οὖν τοῦ Ὑακίνθου τὸ ἄγαλμα ἔχον ἐστὶν ἡδὴ γένεια, Νικίας δὲ ὁ Νικοδήμου περισσῶς δὴ τι ἔγραψεν αὐτὸν ὥραϊον, τὸν ἐπὶ Ὑακίνθῳ λεγόμενον Ἀπόλλωνος ἔρωτα ὑποσημαίνων. πεποιήται δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καὶ Ἡρακλῆς ὑπὸ Ἀθηνᾶς καὶ θεῶν τῶν ἄλλων καὶ οὗτος ἀγόμενος ἐς οὐρανόν. εἰσὶ δὲ καὶ αἱ Θεστίου θυγατέρες ἐπὶ τῷ βωμῷ, καὶ Μοῦσαι τε καὶ Ὠραι. περὶ δὲ ἀνέμου Ζεφύρου, καὶ ὥς ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος Ὑακίνθος ἀπέθανεν ἄκοντος, καὶ τὰ ἐς τὸ ἄνθος εἰρημένα τάχα μὲν ἂν ἔχοι καὶ ἄλλως, δοκεῖτω δὲ ἥι λέγεται.

745) N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 352-353, 357-359. Cf. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 200-201.

746) Apollod. 2, 213; Nonn. *D.* 19, 104-105. M. Petersson, *op.cit.* 29-30, 34-36; A. Chaniotis, “Festivals and Contests in the Greek World” in *ThesCRA* 7, 2011, 164-167. Cf. Philostr. *Im.* 1, 24. Ademais, a informação de que Polibeia morrera ainda *parthenos*, indica-nos que o mito poderia incluir o motivo de uma jovem cuja transição não fora feita com êxito. Paus. 3, 19, 4. N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 345-350; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 211-214; N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 96-107.

747) Curiosamente, na versão de Ovídio, que identifica claramente a festa e a região onde ela era celebrada, Apolo mata acidentalmente sem a intervenção de Zéfiro. Ov. *M.* 10, 167-202.

748) Pausânias refere *Ploutōn*, figura que pode ser identificada com Hades no período romano. Orph. *H.* 47, 7-9. E. Mackin, *op.cit.* 98-117. Vide supra pp. 140-145.

mortais, em prol de um protegido seu. Isso significaria que presenciamos um tema próximo do mito de Alceste e uma narrativa em que Apolo se comporta, de verdade, como um *Moiragetēs*<sup>749</sup>.

Por outro lado, não podemos ignorar que esta versão, ao fazer as Meras garantirem a sobrevivência do filho de Amiclas, numa festa em que a comunidade celebrava a juventude que chegará à maioridade e assumirá as suas responsabilidades, nos permite traçar dois paralelos. A presença da tríade num episódio mitológico associado a uma celebração políade anual, em que a sua função de mediação e movimento entre planos articula a sobrevivência de uma comunidade, é um nexo de ideias e representações que já encontrámos em Figaleia. Em segundo lugar, a associação com um registo de transição e ultrapassagem da juventude para a maioridade, corresponde a uma dinâmica que vimos no culto em Atenas, pelo menos, para as raparigas, e Trezena, para os rapazes. Por isso retomemos o que notámos, no primeiro capítulo, sobre este culto: as deusas deviam ser tidas como mais do que simples mediadoras de uma excepção, mas garantias da sobrevivência e perseverança de um grupo que, confrontado com o limite da sua mortalidade, depositará as esperanças nos seus descendentes.

### 2.1.18 O nascimento de Asclépio em Epidauro segundo Ísilo

Vimos como, em Epidauro, a inclusão das Meras num poema de Ísilo que narrava o nascimento do deus, coevo de um período em que a cidade procurava promover activamente o santuário como o centro pan-helénico do culto de Asclépio, deve ter resultado na sua associação ao *temenos* enquanto divindades ajudantes nos partos<sup>750</sup>. Ísilo não esconde a procura de legitimação desde a primeira linha e faz anteceder ao péan um prólogo, no qual deixa claro que a nova versão tinha uma aprovação de Delfos. Interessantemente, a pergunta prende-se só sobre se seria apropriado inscrever fisicamente numa estela o poema que compôs, e não sobre qual teria sido o local correcto do nascimento do deus, o que mostra como a precedência de Epidauro não era, de forma alguma, aceite no séc. III a.C.<sup>751</sup> Uma outra variante tessália, conhecida desde o período arcaico, e que nunca foi eclipsada pela versão de Ísilo, contava que Corónis, filha de Flégias, se unira e engravidara de Apolo. Mas a rapariga teria sido, de seguida, entregue em casamento a Ísquis ou resolvera trair o deus com esse jovem, pelo que o filho de Leto matou-a, mas não sem salvar a criança da pira funerária<sup>752</sup>.

---

749) Cf. Bio *Fr.* 1 Gow. Vide infra pp. 160-163, 238-239.

750) E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 71-73. Vide supra pp. 57-59.

751) *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, 32-36. Porém, mais tarde, já se pensava que esta autoridade tinha legitimado Epidauro. Paus. 2, 67, 7; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*. 342.

752) Hes. *Fr.* 50; 53; 59-60 Merklebach-West; *H. Hom. Ap.* 207-210; *H. Hom.* 16; *P. P.* 3, 8-44; Apollod. 3, 118-119; D.S. 4, 71, 1; Call. *Fr.* 260 Pfeiffer; Paus. 2, 26, 6. Existia também uma versão que atribuía maternidade a Arsínoe, associada à Messénia. Apollod. 3, 118; Paus. 2, 26, 7; 3, 26, 4. A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. 307-308; E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 24-34. A permanência do episódio tessálio em fontes latinas, sem a tríade,

Nestas condições, o poeta-legislador parece não ter tido grande escolha, e resolve transformar Flégias num nativo da região, casado com Cleofema, uma descendente de Malos, o fundador do santuário de Apolo Maleatas, e de Érato, uma Musa. Ísilo parece ainda ter tentado mudar o nome de Corónis para Egle. Em suma, o autor procura estabelecer uma nova genealogia que fixe as figuras conhecidas ao Epidauro, e consequentemente transforma Asclépio num autóctone<sup>753</sup>. Pausânias conta-nos que os Epidáurios, no séc. II, adoptaram esta versão, e ele próprio até estava convencido de que seria a correcta<sup>754</sup>.

Ora, como vimos aquando do culto do Epidauro, segundo Ísilo, Apolo e as Meras teriam vindo em auxílio de Egle para ajudá-la com as dores de parto<sup>755</sup>. A introdução da tríade, a autonomia de Láquesis e o papel obstetrício de Apolo, têm sido vistos como parte das inovações do poeta para diferenciar a sua narrativa da tradição tessália, e melhor adaptá-la à dignidade de um deus, tal como a opção, da parte de Ísilo, em retirar da narrativa o episódio da traição e morte de Corónis<sup>756</sup>. Concordamos com esta leitura e julgamos que as informações da mitologia das Meras permite confirmá-la. A substituição explícita de Ilitia por Láquesis como divindade do parto parece indicar que Ísilo seguira um modelo próximo de Píndaro, autor que, como vimos, dava alguma autonomia a esta Mera e estabelece o precedente para a ajuda com as dores de parto, quer no nascimento do próprio Apolo, quer às ordens da mesma divindade, como no caso de Íamo<sup>757</sup>. Aliás, o motivo da presença da tríade no nascimento de um deus poderá contribuir para a legitimação do santuário.

Avançámos que a associação das deusas ao culto, como consequência desta versão, explicava a existência de votos que autonomizavam Láquesis entre as divindades cultuadas<sup>758</sup>. Julgamos, também, que é possível que o seu impacte não se limitasse ao Epidauro. Vimos que, em Pérgamo e Cós, alguns documentos sugerem uma relação entre a tríade e os principais recintos de Asclépio, pelo que não devemos excluir a hipótese de que, com o crescimento da popularidade do santuário argólido, esta narrativa tivesse sido transmitida a outros cultos do deus. Além disso, também notámos que, em Esparta, existia um santuário às Meras com o epíteto de *Lacheseis*, e que essa dupla teonímia podia expressar uma diferenciação de funções, para uma comunidade que já

---

sugere-nos que a popularidade da versão de Ísilo fora, contudo, limitada ao mundo grego. Ov. *M.* 2, 542-549; 598-632; Hyg. *Astr.* 2, 40; *F.* 161; 202.

753) *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, 37-43. E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 70; P. Sineux, *op.cit.* 161-165.

754) O próprio poema de Ísilo aceita Corónis como um segundo nome de Egle, e é por Corónis que Pausânias se refere à jovem na sua passagem por Epidauro. Não fora possível apagar completamente a origem tessália. Flégias tinha vindo ao Peloponeso com a filha que, então, se unira com o deus e, uma vez tendo dado à luz, expôs a criança que foi encontrada e adoptada por locais. Paus. 2, 26, 3-5; 2, 26, 7; 8, 25, 11. B. Holtzmann, "Asklepios" in *LIMC* 8/1, 1986, 863; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure.* 307-308.

755) *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 43-52.

756) E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 67-68, 72; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure.* 310-315; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, "Les Moires entre la naissance et la mort", 99-100.

757) P. *O.* 6, 39-44; 7, 54-71; P. 3, 8-9; *Fr.* 52m Mähler. A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure.* 167-168, 316-317. Vide supra pp. 136-139, 147-148.

758) *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 199.

conhecia a tríade do culto em Amiclas, onde elas eram deusas ligadas ao mito de Jacinto e a ritos de transição dos jovens, e não, necessariamente, ao êxito no parto<sup>759</sup>.

### 2.1.19 A morte de Asclépio e a troca de Admeto por Alceste

Escolhemos assumir o encadeamento destes episódios, que a tradição grega costuma agrupar, visto que ele ajuda a interpretar a relação entre Apolo e as Meras na mitologia, no culto e no que respeitava ao epíteto *Moiragetēs*. Nestas narrativas, o deus é confrontado com os limites da mortalidade dos seus favoritos, sendo que, em alguns testemunhos, a tríade intervém. Contava-se que o filho de Apolo dominava de tal forma as técnicas médicas que chegara a ressuscitar os mortos, circulando vários relatos de heróis, como Hipólito ou Tíndaro, que teriam retornado graças a curas milagrosas. Em consequência, Zeus teria fulminado Asclépio com um trovão, dado que os mortais apagavam um limite fundamental que os separava dos deuses pelo domínio de tais conhecimentos<sup>760</sup>. Esta transgressão ameaçaria também as Meras, enquanto mediadoras dessa ordem, e que era, então, subvertida por Asclépio<sup>761</sup>. Não admira que Ovídio fizesse Cloto lamentar-se da ressurreição de Hipólito, e que Filóstrato, em *Sobre os Heróis*, associe a tríade ao mito na voz de Protesilau<sup>762</sup>:

Ó Quíron, não existisse já a arte da medicina, eu de bom grado a inventaria, mas uma vez estando descoberta, não julgo que valha aprendê-la e, ademais, a extrema esperteza da tua técnica (*sou tēs technēs*) é odiada quer por Zeus quer pelas Meras, e eu até contaria detalhadamente o que fez Asclépio, se não tivesse sido fulminado nessas acções<sup>763</sup>.

Nos mitos de Deméter e de Jacinto, vimos a capacidade da tríade em mover-se entre o mundo dos vivos, dos mortos e dos deuses, ao serviço de uma excepção que permitia a determinadas entidades (Perséfone, Jacinto, iniciados) movimentarem-se além dos limites que o Hades tinha para elas. Mas se Asclépio dominasse uma *technē*, um conhecimento que pudesse ser transmitido a outros mortais, as suas capacidades tornar-se-iam irrelevantes e, por isso, em nosso entender, a alusão destes autores, embora tardios, era particularmente apropriada. Isto não significa, porém, que as deusas fizessem parte de uma narrativa anterior, mesmo que não nos pareça que se deva excluir tal hipótese, visto que a lógica dessas referências repete um motivo da mitologia e

759) Cf. R. Parker, “Artémis Ilithye et autres”, 221-223; F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum”, 1834-1835. Vide supra pp. 62-64, 95-96, 101-102.

760) Hes. *Fr.* 51 Merkelbach-West; Stesich. *PMG* 194; Eratosth. *Cat.* 1, 6; Eur. *Alc.* 122-129; Apollod. 3, 120-121; D.S. 4, 71, 1-3; Hyg. *Astr.* 2, 14, 5; *F.* 49. E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 46-53; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 393, 416-417.

761) P. P. 3, 54-60; A. *Ag.* 1019-1029. Cf. U. Bianchi, *op.cit.* 11-19.

762) Ov. *F.* 3, 733-763; Philostr. *Her.* 33, 1-3. I. Pérez Miranda & J. R. Carbó García, “Hijas de la noche (I)”, 138.

763) Philostr. *Her.* 33, 2: ὁ Χείρων, ἰατρικὴν μὲν ἠδέως οὐκ οὔσαν ἂν εὖρον, εὐρημένην δὲ οὐκ ἄξιόν μανθάνειν, καὶ ἄλλως τὸ ὑπέροφόν σου τῆς τέχνης ἀπήχθηται μὲν Δίῃ, ἀπήχθηται δὲ Μοίραις, καὶ διήειν ἂν τὰ Ἀσκληπιοῦ, εἰ μὴ ἐνταῦτα ἐβέβλητο.

marca a intervenção das Meras no mito de Alceste, que se sucedia à morte de Asclépio.

Apolo resolve vingar-se do trovão do Crónida, matando os ciclopes que teriam forjado tais armas. Essa afronta fora tal, que Zeus chega a ponderar lançar o próprio filho ao Tártaro, mas acaba por decidir fazê-lo servo da casa de Admeto, por um ano, como castigo<sup>764</sup>. Mais tarde, o filho de Leto acaba por proteger o mortal, subvertendo os mesmos limites que o seu filho ultrapassara. Visto que Admeto se esquecera dos sacrifícios nupciais a Ártemis, é castigado e teria encontrado a morte, se Apolo não tivesse persuadido as Meras a abrir uma exceção. Em algumas versões, o deus teria chegado a ludibriá-las, embriagando-as para que o aceitassem. No entanto, como condição, alguém da casa teria de morrer em troca e, não se tendo oferecido ninguém, Alceste voluntaria-se<sup>765</sup>.

Esta narrativa coloca novamente Apolo num registo de subversão e confronto com a ordem que as Meras garantiriam. Aliás, o diálogo entre o deus e a Morte (*Thanatos*), com que a *Alceste* de Eurípides se inicia, introduz o tema do conflito com os deuses olímpicos, sempre prontos a passarem por cima das honras devidas aos restantes deuses, um motivo que já tínhamos encontrado em *Euménides*<sup>766</sup>. A peça euripídiana desenvolve a problemática de uma ambiguidade entre a vida e a morte, levada até aos limites pelo filho de Leto e por Héracles que, com o retorno, acaba por formalizar o adiamento do fim de Admeto sem a devida compensação<sup>767</sup>. Contudo, como sublinhou Richard Buxton, essa transgressão última também encerra o registo de exceção que permeia toda a peça, visto que o casal acabará por falecer, eventualmente, e o retorno é legitimado por uma figura excepcional, capaz de se movimentar entre o mundo dos vivos e dos mortos<sup>768</sup>.

É neste contexto que, em nossa opinião, deve ser entendido o papel das Meras nos dois episódios mitológicos e qual a sua relação com o culto. As interações na intriga de Admeto e Asclépio prendem-se sempre com o limite de uma *moira* que lhes caberia, a sua ultrapassagem e as reacções de Apolo. O domínio da mediação entre o plano terreno e o mundo dos mortos, fixando a mortalidade aos homens, deixa de ser absoluto no momento em que Asclépio domina uma *technē* e o filho de Leto engana a tríade. Assim, ambos os episódios assumem que existe a possibilidade de exceções para mortais que, por um lado, consigam o consentimento das deusas, mesmo que forçado, ou que, por outro, acedam a um conhecimento que lhes seria, em princípio, interdito, mas que permitiria executar certas práticas, técnicas ou rituais, para uma sobrevivência excepcional.

---

764) Hes. *Fr.* 51-52; 54b-54c Merkelbach-West; Pherecyd. *FGrH* 3, fr. 35; E. *Alc.* 1-10; Apollod. 1, 122; D.S. 5, 71, 2-3; Hyf. *F.* 49-50.

765) A. *Eu.* 723-728; E. *Alc.* 10-27; 280-300; Apollod. 1, 104-106; Zen. 1, 1, 18, 5-6; Lib. *Narr.* 15; Pl. *Sch.* 179b; Hyg. *F.* 51. Cf. Palaeph. 40. N. S. Rodrigues, “Alceste” in *Eurípides. Tragédias*. Vol. 1, Lisboa, INCM, 2009, 116-117. É interessante que este mito possa ter tido continuidade no folclore grego contemporâneo. K. Krikos-Davis, *op.cit.* 115.

766) E. *Alc.* 28-76. A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 395.

767) C. Christiane-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*. 318-321; R. Buxton, “Euripides' Alkestis: Five Aspects of an Interpretation” in *Oxford Readings in Classical Studies. Euripides*. J. Mossman (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, 173-177; W. C. Greene, *op.cit.* 195-197.

768) R. Buxton, *op.cit.* 177-181.

Presenciamos uma abertura soteriológica que se aproxima bastante das lógicas mistéricas, às quais sabemos que as Meras estavam associadas, quer no culto, quer em narrativas, que as faziam precisamente de mediadoras de anábases<sup>769</sup>. Outrossim, a sequência mitológica de Asclépio e Admeto lembra-nos a preferência de Apolo no mito de Jacinto, com outro consentimento da tríade, para evitar a morte de um seu favorito. Parece existir um padrão no comportamento do filho de Leto, que recorre às deusas a fim de garantir salvação para os seus e se revolta quando elas não são concedidas<sup>770</sup>. O encadeamento dos dois episódios mitológicos ilustra, mais a mais, uma diferença clara quanto às possibilidades de Apolo: o deus até pode garantir excepções pontuais, mas nunca subverter totalmente a ordem. Neste contexto, parece-nos possível que o epíteto de *Moiragetēs* aludisse a uma relação particular com a tríade, e que indicasse alguma flexibilidade quanto à *moira* que era determinada para os predilectos do deus, revelando-se como um «Condutor das Meras».

Por outro lado, o mito de Alceste reflecte uma sequência ritual curiosa, pelo facto de a tríade exigir a morte de um membro da casa (não necessariamente a sua mulher), a fim de salvar o marido, uma vez que este não sacrificara a Ártemis antes das núpcias. Em primeiro lugar, presenciamos uma afronta a divindades no contexto dos ritos prévios ao casamento, os *proteleia*, que sabemos fazerem parte do culto das Meras, pelo menos na Ática<sup>771</sup>. Ora, sublinhemos que a morte de Admeto, nesse momento da sua vida, impedi-lo-ia de assegurar a continuidade do seu *oikos*, de garantir descendência e prosperidade da sua família, dissolvendo pela morte a estabilidade que as núpcias ofereceriam<sup>772</sup>. Ao procurar apaziguar a tríade com uma troca, o mito não ilustra somente o poder das deusas na alteração da *moira* de um mortal, a pedido (ou manipulação) de Apolo, mas também o seu estatuto enquanto divindades protectoras da casa, domínio de acção que temos vindo a encontrar no culto, e não só em Atenas.

Em nossa opinião, exigência das Meras, de que um outro membro da família teria de ser sacrificado, pode ser lida como uma consagração propiciatória a divindades que exigem uma parte menos importante do *oikos*, a fim de garantirem sua preservação. E, recordemos, Alceste aceita terminar com a sua própria vida. Talvez nos encontremos perante a lógica ritual de *pars pro toto*, que, parafraseando Burkert, articula a cedência de uma perda tolerável, mesmo que provoque remorsos nos seus executantes, que permitiria uma expectativa de fuga e ultrapassagem da crise. E,

---

769) W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*. 9, 20-29. Notemos que, no mesmo diálogo em que Filóstrato associa a tríade à morte de Asclépio, refere-se a capacidade de Protesilau em poder movimentar-se entre dois mundos, de forma visitar Laodamia onde, aliás, também se encontraria Alceste, como «um segredo das Meras» (*Moirōn ti aporrēton*). Desta forma, o autor introduz explicitamente a ideia de um conhecimento interdito que permite aceder à excepção, lógica que é recorrente em cultos mistéricos. Vide supra. pp. 43-45, 76-79, 103-105, 140-145.

770) Vide supra pp. 64-67, 156-158.

771) Apollod. 1, 105-106; Poll. 3, 38. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 215-216; A. Smith, "Marriage in the Greek World", 88-90; J. Sheid & J. Svenbro, *op.cit.* 75-76.

772) N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 103-104. Cf. R. Buxton, *op.cit.* 170-173; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 394-395.



além disso, a própria heroína comporta-se como a vítima que, no sacrifício grego, mesmo que simbolicamente, deve consentir a sua própria consagração<sup>773</sup>. Se esta hipótese estiver correcta, a narrativa seria particularmente macabra aos olhos dos Atenienses, pois Alceste oferecer-se-ia às mesmas divindades a que, as jovens, antes do casamento, tinham a tradição de pedir bons maridos, na expectativa de uma transição bem-sucedida para a maioridade, e a deusas ligadas aos *proteleia* áticos que, inversamente, Admeto se esquecera de realizar.

Julgamos, por isso, que a presença das Meras nestes dois episódios, que se costumam associar na mitologia grega, coloca em relevo a ideia de que existem limites aos mortais, necessários para organização do cosmos, mas que também podem ocorrer condições excepcionais para a sua ultrapassagem. Este contexto implica, primeiramente, que as deusas estivessem ligadas à manutenção e mediação de uma ordem, na qual se reconhecem possibilidades de fuga. Ou seja, não é associada à tríade uma ideia de inflexibilidade absoluta. Ademais, a temática soteriológica, que se encontra noutros cultos e mitos, pode compreender um aspecto regular da relação das deusas com Apolo. Nesse sentido, os dois episódios, em conjunto, exemplificam quais os limites à própria actuação do filho de Leto para com os seus favoritos. Em terceiro lugar, no mito de Alceste, o facto de as Meras condicionarem a salvação de Admeto, pode ser lido no contexto das suas funções como divindades da casa, ligadas às ansiedades e expectativas das jovens antes do casamento, indicando, possivelmente, um reflexo de motivações que integravam o culto em Atenas<sup>774</sup>.

### 2.1.20 As bodas de Tétis e o nascimento de Aquiles

A última narrativa que trataremos, no âmbito da presença das Meras em registos mitológicos, é a revelação a Zeus da descendência de Tétis (*Thetis*) e a subsequente união da nereide a Peleu. Em contexto ateniense, dispomos de alguns registos que associam a tríade ao mito. Já referimos a presença das deusas nas representações da procissão nupcial nos famosos «Dinos de Sófilo» e «Vaso *François*» (figs. 19-22), e como, em *Prometeu Agrilhado*, a tríade é invocada na expectativa de que o Crónida se submeta às implicações da profecia. Mas esta inclusão só é novamente encontrada em fontes tardias e latinas<sup>775</sup>. Se, por um lado, estes dados podem indicar que a participação das Meras no episódio teria um contexto marcadamente ático, por outro, não podemos ignorar que os temas que as associam ao mito, as núpcias e a soberania de Zeus, são recorrentes nos restantes episódios que temos vindo a identificar.

Numa outra variante, a revelação de que o filho de Tétis ultrapassaria o pai e,

---

<sup>773</sup>) W. Burkert, *A Criação do Sagrado*. 57-78; *Homo Necans*. 4-5; *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 127-129, 150-153.

<sup>774</sup>) Vide supra pp. 25-28, 37-41.

<sup>775</sup>) A. *Pr.* 515-519; Hyg. *Astr.* 2, 15, 4; *MV* 1, 204; 2, 248. S. Ballestra-Puech, “Parques”, 1141.

consequentemente, ameaçaria o poder de Zeus, é deixada a Témis<sup>776</sup>. A escolha desta divindade é interessante porque, em primeiro lugar, tratava-se da mãe das Meras numa das tradições teogónicas que levantámos, ligada à manutenção da ordem do Crónida. Para mais, a deusa era tida como uma consorte *euboulon*, «a que bem aconselha», função que cumpria plenamente nessa narrativa<sup>777</sup>. Em segundo lugar, a divindade não estaria ausente das fontes que referimos. Em *Prometeu*, o próprio titã assume que tinha tido acesso a oráculos sobre a soberania de Crono por via da sua mãe, Témis, anunciando um paralelo manifesto com a profecia que procura esconder ao longo da peça<sup>778</sup>. No «Vaso François», o carro das Meras inclui quatro figuras, cujo padrão do *peplos* varia somente numa delas (fig. 22), claramente com motivos mais elaborados, sugerindo uma diferenciação, possivelmente para representar Témis com as suas filhas<sup>779</sup>. Por fim, era conhecida a relação da deusa com as capacidades oraculares (*themistes*), por vezes, associadas a Delfos. Mas essa ligação com o santuário tem vindo a ser lida como parte das dinâmicas religiosas atenienses, e não como um testemunho da integração da divindade no recinto de Apolo<sup>780</sup>.

Esta última consideração parece-nos relevante dado que, em *Prometeu*, a exemplificação da capacidade divinatória do titã é introduzida precisamente antes de sublinhar o carácter fixo do seu conhecimento, em que se sustentava a expectativa de realização da profecia, garantida pelas Meras, mas que também ele, tal como Témis, acabaria por revelar<sup>781</sup>. São expostas, assim, a duas formas de apreender informações restritas – pelas *themistes* ou pela *technē*, revelação e divinação – cujo alcance pode colocar em causa o poder do Crónida. Prometeu assume-se como figura transgressora, sim, mas também mediadora, alguém que julga estar certo do que ocorrerá porque tem acesso a esse segredo, quer pela sua descendência, quer pela técnica que, aliás, ensina à humanidade, permitindo que ela estabeleça canais de comunicação por si. O encadeamento destas noções na peça introduz a tríade e a sua mãe num contexto que lhes é apropriado, com a apresentação do motivo do acesso à soberania, por via das capacidade de pensar, prever e ludibriar, nas quais assentaria, essencialmente, a ameaça que Zeus reconhece às acções do titã<sup>782</sup>.

Assim, a função das Meras como mediadoras e garantias da ordem explica a pertinência da

776) P. I. 8, 28-40; Apollod. 3, 168; A.R. 4, 799-809; *MV* 1, 103.

777) *Cypr.* Argumentum, 1 West; P. I. 8, 23; *Fr.* 30 Mähler. A. H. Shapiro, *op.cit.* 98; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai.* 47-48. Vide supra pp. 115-117, 130-131. Interessantemente, Libânio transmite uma versão em que seria a Noite, outra mãe das Meras numa diferente tradição genealógica, quem revela a profecia. *Lib. Narr.* 27, 1.

778) A. Pr. 197-221; 757-775; 908-933.

779) Ademais, o mesmo esquema pode se encontrar na cerâmica ática do mesmo período (fig. 15). P. Weizsäcker, *op.cit.* 3094; S. Angeli, “Moirai”, 641-642; M. Giannoulis, *op.cit.* 20-21.

780) P. *Fr.* 52i Mähler; A. *Eu.* 1-8; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai.* 29-34; E. Stafford, *Worshipping Virtues.* 53-56; C. Sourvinou-Inwood, “Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle”, 217-233.

781) A. Pr. 484-499; Apollod. 3, 169; Luc. *DDeor.* 1, 2; Hyg. *F.* 54; *Astr.* 2, 15, 4; Q. S. 5, 338-344. Cf. *MV* 2, 83.

782) J.-P. Vernant, “The union with Metis and the sovereignty of heaven”, 1-7; J.-P. Vernant & M. Detienne, *op.cit.* 62-66; C. Dougherty, *op.cit.* 31-35, 73-77; A. Motte, “Destin et destinée dans l'Antiquité” in *Destin, Prédetermination, Destinée.* A. Gesché (ed.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 64-66; S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination.* 58-60.

sua presença e é completada por outros motivos que temos vindo a encontrar nas diversas narrativas que acerca delas falam. Com as núpcias de Peleu e Tétis, a ameaça da eventualidade da sucessão da soberania divina é evitada, tranferindo a união com a divindade para um mortal<sup>783</sup>. Além do mais, esta história trabalha a tensão de uma divindade anterior à ordem olímpica, cuja difícil integração passará por uma cedência e aceitação de novas honras que, no contexto ateniense da trilogia perdida a que *Prometeu Agrilhado* pertencia, revela um paralelo evidente com o final das *Euménides*<sup>784</sup>.

Mas, também, nas bodas de Tétis, o episódio que soluciona definitivamente o conflito aberto pela profecia e assegura o poder do Crónida, as Meras aparecem nas fontes, juntando-se ao séquito da procissão nupcial. Ora, vimos como precisamente nesse rito, em *Aves*, a tríade era invocada na união de Zeus e Hera, mito referido num contexto de um casamento celebrado, na comédia, para resolver outro conflito com os deuses olímpicos<sup>785</sup>. Por outro lado, as núpcias de Tétis recorriam à imagem de uma união forçada, contra a vontade da própria noiva, resultando num par desigual quanto ao seu estatuto, mas do qual dependia estabilidade da casa paterna<sup>786</sup>. Esse registo está, em nossa opinião, muito próximo de tensões quotidianas e das ansiedades das jovens antes de se casarem, tensões que deviam integrar as motivações dos ritos nupciais das Meras no culto ático, e que eram ecoadas pelo coro das Oceânides na tragédia do titã<sup>787</sup>.

Estes dois motivos, o casamento e a mediação da ordem, permitem-nos avançar que a presença da tríade seria adequada ao tratamento do mito. Todavia, devemos sublinhar que as fontes que o atestam são originárias de Atenas, em particular, do período clássico, e que é nesse contexto que é possível associar as narrativas a dinâmicas presentes no culto. Essa relação é particularmente evidente nos domínios de acção em torno das núpcias, que remetem para dois ritos historicamente atestados: a procissão e os *proteleia*. Aliás, a integração de Prometeu na intriga e o seu tratamento na tragédia são outros elementos que revelam um contexto ático<sup>788</sup>. Se esta narrativa era conhecida desde o período arcaico, não podemos negar que a presença das Meras, embora repetisse temáticas recorrentes da sua mitologia, fora apresentada de uma forma pertinente para a audiência ateniense. Esta história, em nossa opinião, valida não só a associação entre esses motivos, mas também a existência de um culto consistente em Atenas, trabalhado num discurso de exploração religiosa.

Por fim, gostaríamos de deixar algumas notas sobre o nascimento de Aquiles, na sequência das implicações deste mito. Estando estabelecido que o filho de Tétis ultrapassaria o seu pai, a

---

783) N. Yasumura, *op.cit.* 29-33; F. González García, *op.cit.* 225-233.

784) J.-P. Vernant & M. Detienne, *op.cit.* 81-83; M. L. West, “The Prometheus Trilogy”, 384-387.

785) Ar. Av. 1730-1743. F. Vian, *La Guerre des Géants*. 184-185. Vide supra pp. 130-132.

786) Hes. *Fr.* 211 Merkelbach-West; *Cypr.* fr. 3 West; *Il.* 18, 84-85; 429-434; Apollod. 3, 170; Q. S. 3, 611-613.

787) A. *Pr.* 887-907. F. González García, *op.cit.* 246; A. L. Curado, *op.cit.* 40-57; F. Lissarague, *op.cit.* 209-211. Vide supra pp. 24-31.

788) C. Dougherty, *op.cit.* 48-56.

mortalidade do herói será o preço a pagar pela manutenção da ordem de Zeus<sup>789</sup>. Se essa garantia é, de alguma forma, dada pelas Meras, pode ser colocada a hipótese de que certas fontes, que as associam ao Pelida, teriam esse nexo de ideias e representações em mente. Contudo, trata-se de documentos que, embora sugestivos neste contexto, não são conclusivos e apresentam-se extrínsecos em relação ao resto dos testemunhos, geográfica e cronologicamente dispersos.

Chegou-nos uma composição em mosaico, datada de inícios do séc. V, proveniente da chamada «Vila de Teseu», em Kato Paphos na ilha de Chipre, uma complexa residência de um magistrado da ilha, próximo da elite imperial<sup>790</sup>. Aí, foi representado o primeiro banho de Aquiles, na presença dos pais, que são acompanhados pelas três Meras, identificadas pelos seus nomes (figs. 40-41). A imagem reflecte o motivo de divindades courótrofes que decidiam a vida da criança no momento do nascimento, mas articula uma figuração romana da sua acção: a escrita. Embora Cloto segure uma roca, Láquesis tem um estilete e uma tabuinha de cera para registo, enquanto Átropo segura num *uolumen*. Dada a existência de paralelos evidentes na tradição romana e da sua raridade em contexto grego, esta representação, tardia, e fora da área geográfica deste estudo, deve corresponder ao desenvolvimento de um motivo não helénico, e não à sua possível presença da tríade no mito<sup>791</sup>.

Outro testemunho relativo a este tema, talvez dos mais conhecidos, é o LXIV *carmen* de Catulo dedicado às bodas de Peleu e Tétis. O poeta introduz um tema conhecido da tradição grega, mas altera, em parte, a narrativa da união: Tétis junta-se a Peleu voluntariamente, Júpiter cede a amada sem grandes querelas<sup>792</sup>. Ora, Catulo faz as próprias Parcas cantarem, enquanto fiam o destino de Aquiles na presença dos convidados, assumindo o entretenimento que costumava ficar ao cargo de Apolo ou das Musas, e proferindo um *ueridicum oraculum*, aludindo à temática divinatória recorrente nas versões deste mito<sup>793</sup>. Por outro lado, a determinação da *moira* do herói não é executada aquando do seu nascimento, como seria de esperar, e a inclusão da tríade desenvolve a imagem da tecelagem no poema como composição do próprio mito, passado ou futuro, iniciada com o símile da tapeçaria no leito nupcial, que compreende uma digressão sobre Ariadne e Teseu<sup>794</sup>. Por estas razões, não nos parece ser evidente que a presença das Parcas reflectisse a tradição mitológica.

Em contexto grego, os testemunhos ainda são menos conclusivos. Dispomos de um poema

---

789) N. Yasumura, *op.cit.* 16-17; F. González García, *op.cit.* 294-299.

790) M. Giannoulis, *op.cit.* 108-109; S. Angeli, “Moirai”, 644-645.

791) V. Dasen, “Les Parques et le pouvoir des femmes”, 229-230, 235-236; S. Angeli, “Moirai”, 647; “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, 111-112; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 386; M. Giannoulis, *op.cit.* 110-113. Cf. *GVI* 1029

792) Cat. 64, 19-27; 294-297; *Cypr. fr.* 4-7 West; Hes. *Fr.* 212b; 211 Merklebach-West; Alc. *Fr.* 74 Diehl; P. P. 3, 92-95. J. H. Gassier, *Threads in the Labyrinth: Competing Views and Voices in Catullus 64* in *Oxford Readings in Classical Studies. Catullus*. J. H. Gassier (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2007, 223-224, 251-253.

793) Cat. 64, 320-381. A. Magris, *op.cit.* 27; J. H. Gassier, *op.cit.* 253-257; C. B. Pistorio, *op.cit.* 76-77.

794) A. Iriarte, *op.cit.* 100-103; J. Sheid & J. Svenbro, *op.cit.* 104-105, 116-121.

funerário originário de Tera, do período imperial, que conta, na primeira pessoa, os lamentos de uma mulher que, após se casar, morre sem ter tido filhos. Ao terminar, nota que assim «o Nascimento e os fios das Meras o desejaram», e que nem Aquiles, filho de uma deusa, as poderia evitar<sup>795</sup>. O texto associa o poder das deusas pela sua acção mítica (a tecelagem) com o momento do seu nascimento (que é personificado), e exemplifica com Aquiles e com a necessidade da sua mortalidade. Contudo, esta associação pode expressar somente o papel que a tríade ocupava nos *carmina* funerários gregos, sem implicar uma alusão à presença das deusas no mito<sup>796</sup>.

Mas o testemunho mais enigmático, que pode associar as deusas ao herói, é um grupo de versos no final da *Iliada*. Trata-se da primeira referência a *Moirai* na literatura grega e a única nos Poemas Homéricos, na qual Apolo lamenta o tratamento do cadáver de Heitor, por parte do Pelida:

Do mesmo modo Aquiles perdeu toda a compaixão e não tem  
a vergonha que tanto prejudica como ajuda aos homens.  
Pode ser que outro tenha perdido alguém que amava:  
um irmão nascido da mesma mãe ou então um filho.  
Mas depois de o ter chorado e lamentado, sabe parar:  
pois um coração que aguenta deram as Meras aos homens<sup>797</sup>.

Em resposta, Hera lembra ao filho de Leto que Aquiles descende de uma deusa. Ele é mortal, sim, mas um homem excepcional. Nota-se que o próprio Apolo tinha participado nas bodas de Peleu e Tétis, como tocador de lira, e que Hera teria criado a nereida e a entregue como esposa<sup>798</sup>. Este contexto remete-nos de novo para as narrativas dessa união, em particular para uma versão obscura na qual Tétis teria rejeitado Zeus por favor a Hera<sup>799</sup>. Contudo, a proximidade dos versos não é demonstrativa de uma alusão à presença das Meras nas bodas, apesar da singularidade da referência à tríade. Mais a mais, apesar de o passo ser considerado pouco usual e, possivelmente, uma interpolação, a *moira* que as Meras loteiam entre os homens nesses versos, e que os deuses esperariam que Aquiles cumprisse, compreende uma dimensão ética, em torno dos limites que não devem ser ultrapassados, mas cuja transposição é, todavia, possível, remetendo para uma actuação que não implica uma inflexibilidade, como evidencia o comportamento do herói<sup>800</sup>. Por isso, parece-nos que a relação com o episódio mitológico é, no mínimo, bastante difícil de traçar.

---

795) *GVI* 1197, ls. 14-16: τοῦτ' ἤθελεν γὰρ Γένεσις καὶ Μοιρῶν μίτοι, αἷς οὐδ' Ἀχιλλεὺς Θέτιδος ἐκ θεᾶς γεγώς  
στᾶμεν ποτ' ἄλκᾳ δυνάτ' εὐρέθη θέλων.

796) B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*. 74-76; A. Magris, *op.cit.* 28. Vide infra pp. 185-190, 230-232.

797) *Il.* 24, 44-49 em Trad. F. Lourenço, *Iliada*. 2ª ed., Lisboa, Cotovia, 2005, 476.

798) *Il.* 24, 56-63.

799) *Cypr.* fr. 2 West; Hes. *Fr.* 210 Merklebach-West; Apollod. 3, 169; A.R. 4, 790-798. Esta variante também pode ter tido por de trás uma lógica de ameaça à soberania de Zeus. N. Yasumura, *op.cit.* 28-33.

800) N. Richardson, *The Illiad. A Commentary*. Vol. 6, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, 20-24, 281-282; U. Bianchi, *op.cit.* 57-58; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*. 205-206; A. H. W. Adkins, *Merit and Responsibility*. 20; W. Pötscher, *op.cit.* 13-14; R. Gaskin, "Do Homeric Heroes make real decisions?" in *Oxford readings in Homer's Iliad*. Loc.cit. 158-160; P. Chantraine, "Le Devin et Les Dieux chez Homère" in *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève, Foundation Hardt, 1956, 70-73, 80.

No conjunto, podemos avançar que terá existido uma tradição que associava as Meras às bodas de Tétis, particularmente bem documentada no contexto da Atenas clássica, que desdobrava o tema da mediação da soberania divina e reflectia dinâmicas do culto local. Se essa versão teria implicado uma presença relacionada com o nascimento de Aquiles, consequente das núpcias como solução para a profecia que ameaçava o Crónida, não a podemos atestar com segurança. De facto, existem alguns documentos que o sugerem, mas não é possível concluir se representam desenvolvimentos autónomos e pontuais, apropriados às fontes que o referem, ou se são indicativos de uma tradição.

## **2.2 Um *corpus* mitológico**

Ao contrário do que poderia parecer, a uma primeira vista, para divindades menores do panteão grego, as Meras parecem ter sido associadas a um conjunto de narrativas particularmente consistentes, coerentes e até significativas. Esta característica define-se, não só por repetir temas e motivos mas, também, no que respeita aos cultos que inventariámos, por reflectir funções, articular práticas e sequências rituais, ou integrar dinâmicas de configurações panteónicas locais. Parece-nos muito difícil, por isso, concordar com leituras da presença da tríade em narrativas mitológicas, como defendem alguns autores, fundamentalmente dependentes de uma ideia de «Destino», e segundo as quais, nesses mitos, não seriam sublinhados outros domínios de acção<sup>801</sup>. Tendo analisado cada episódio dessa mitologia, iremos agora argumentar pela sua coerência.

### **2.2.1 O espectro das relações entre os mitos e os cultos das Meras**

Parece-nos claro que, no geral, as narrativas aludem regularmente a uma série de campos de intervenção divina que os cultos das Meras integravam nas suas dinâmicas rituais. Encontrámos episódios que parecem expressar as expectativas da regularidade agrícola, da prosperidade da comunidade e da casa, e da execução de justiça, e também vimos como trabalhavam representações das núpcias e dos partos como motivos centrais nas intrigas. Contudo, em muitos casos, as relações que podemos traçar não se limitavam a simples sobreposições temáticas, mas compreendiam diferentes, e mais complexas, formas de articular e expressar as práticas rituais.

Por vezes, é incluído directamente na intriga um rito, como acontece com os *proteleia* que Admeto não cumprira, ou com as procissões nupciais, como motivo da presença das divindades nas bodas. Além disso, se as Meras actuavam, nos diversos nascimentos de deuses e heróis, como parteiras divinas que procuravam facilitar o parto e combater as dores, não será difícil sustentar que as suas acções projectavam práticas do quotidiano e que incluíam, evidentemente, ritos integrados

---

801) Vide J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai*. 69-70; F. W. Hamdorf, *op.cit.* 34.

na acção técnica<sup>802</sup>. Também vimos como certas narrativas parecem organizar-se em função de uma sequência ritual, algo particularmente notável em mitos ligados ao nascimento e protecção dos recém-nascidos (Dáctilos e Zeus, Galântis e Farmácides, nascimento de Apolo e Ártemis), nos quais julgamos ser evidente a representação de práticas apotropaicas e propiciatórias.

Por outro lado, a acção ritual não tem de ser explícita, mas encontra-se nos comportamentos das personagens das intrigas. Isto parece ocorrer no mito de Meléagro, no qual a actuação de Alteia reflectiria uma prática mágica, na expectativa de uma acção à distância, ou no mito de Alceste, no qual a troca pela vida do marido pode ser interpretada como um sacrifício que segue o esquema *pars pro toto*. Outrossim, as atitudes e expectativas dos crentes, que motivam e explicam alguns ritos, também podem ser projectadas no comportamento das personagens. Como exemplos, recordemos o caso da aceitação e integração do recém-nascido no *oikos*, presente no mito de Íamo e Meléagro, as expectativas de um bom marido e de um casamento feliz por parte das jovens atenienses, reflectidas nas bodas de Tétis e no exemplo de Alceste, ou mesmo a procura da preferência divina e vantagem na competição por parte dos atletas, articulada por Píndaro, nas comparações com os fundadores de Olímpia e com a ultrapassagem das suas provas míticas.

Também não podemos ignorar os casos em que encontramos a profunda relação entre os ritos os mitos de um determinado culto. É o caso de Jacinto em Amiclas, em que a sequência narrativa e o encadeamento ritual são simétricos, fazendo os crentes acompanharem e responderem às acções das personagens da intriga, e adaptando os elementos do rito ao seu desenrolar. Aliás, tal como nas variantes do mito de Deméter e Perséfone, tratava-se de uma narrativa que, não só oferecia uma explicação mítica para as origens das práticas, como também uma justificação para a pertinência da sua continuidade (a renovação geracional da comunidade no caso de Amiclas, a regularidade agrícola no caso da Figaleia). As narrativas em torno de Deméter são particularmente interessantes neste contexto, pois, além de oferecerem uma *aitologia*, exemplificam quais os rituais a realizar e ilustram o que aconteceria caso não fossem executados.

Além da coerência oferecida pela integração de lógicas rituais nas intrigas, o *corpus* mitológico das Meras também se organiza com consistência quanto à distribuição geográfica dos cultos e das fontes. Algumas narrativas associam-se a comunidades, em relação às quais dispomos de testemunhos sugestivos de culto (por exemplo, o nascimento de Apolo e Delos) e os mitos são, muitas vezes, fundamentais para a compreensão dos próprios cultos (lembremos Figaleia). Além do mais, certos aspectos rituais, reflectidos nas narrativas, encontram-se em documentos que provêm

---

802) L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 449-450; L. Edelstein, “Greek Medicine in its relation to religion and magic” in *Ancient Medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*. Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1967, 210-212; N. Demand, *op.cit.* 92-101; H. King, “Les femmes et la médecine antique” in *La médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*. H. King & V. Dasen (ed.), Lausanne, éditions BHMS, 2008, 63-65.

de comunidades nas quais, precisamente, podem ser atestados independentemente do mito. Ou seja, certas variantes tratam questões que seriam pertinentes aos olhos de uma audiência, para a qual seriam inteligíveis, dado o conhecimento das particularidades do sistema religioso local.

Em nenhum caso isto será tão evidente como no que respeita a Atenas. É verdade, trata-se de uma situação excepcional pela quantidade de documentação disponível e essa característica permite-nos fazer o confronto entre mito e rito, em melhores condições. Mas deve ser sublinhado que o tratamento de vários mitos é, em parte, dado pelo teatro ático (*Oresteia*, *Prometeu*, *Alceste*, *Rãs* e *Aves*), um conjunto documental que trabalha a mitologia grega e as lógicas da configuração panteónica local, especialmente no caso da tragédia, em discursos que exploram a religiosidade, a fim de obter resultados específicos perante uma audiência, evidentemente, ateniense<sup>803</sup>. Não obstante, também existem narrativas que podem ser associadas a outros espaços geográficos, com alguma segurança. A descendência de Zeus e Témis, as suas bodas e a narrativa de Galântis no nascimento de Hércules, podem ser relacionadas com Tebas, pelas fontes que o testemunham e pelas particularidades do culto local. No Peloponeso, encontramos uma variedade de episódios que, não só se associavam a comunidades com cultos das Meras, como correspondem a variantes que diferiam das versões mais conhecidas, reflectindo as configurações panteónicas (como é o caso de Jacinto em Esparta, ou de Asclépio em Epidauro).

### 2.2.2 Uma mitologia para a ordem de Zeus

Quando nos focamos na recorrência de determinados motivos ao longo das narrativas, e inquirimos que imagens são particularmente trabalhadas nos mitos que envolvem as Meras, sobrevém um tema central. O cosmos corresponde a uma ordem bem estruturada (*taxis*), sobre ele governa Zeus e os deuses olímpicos, enquanto a tríade das Meras garante essa mesma organização, integra nela novos elementos, medeia o acesso à sua soberania e, por vezes, permite excepções<sup>804</sup>. Em algumas narrativas, as Meras parecem agir com uma autoridade própria e independente (como no caso da caverna do Ida ou na procura da parte de Tifeu) e ter pertencido a uma geração de divindades anterior ao poder olímpico (recordemos Úrano, as Erínias, Afrodite, Prometeu, Témis ou Hélios), cuja integração nem sempre seria fácil<sup>805</sup>. Contudo, a sua lealdade recairá sempre na nova ordem, que as deusas procuram garantir e manter. Elas não só intervêm nos combates ao lado do Crónida, como estão presentes nas soluções para as ameaças que poderiam advir da descendência de Zeus: Atena e Aquiles, por exemplo, passam a fazer parte do universo, sem pôr em causa o quem

---

803) Sobre esta questão, vide C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*. 15-66.

804) A importância desta temática já foi notada por autores como Graf, Magris e Jeannie Callier. F. Graf, *Nordionische Kulte*. 30-31; A. Magris, *op.cit.* 27; J. Callier, *op.cit.* 113.

805) S. Ballestra-Puech, "Parques", 1144; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*. 90-98.



o governa<sup>806</sup>.

A acção das Meras implica, portanto, a procura de uma certa estabilidade no cosmos. Esse princípio remete para a proximidade com o deus principal (e a sua nova descendência por Témis), mas, também, para a ideia de que essa organização pode ser executada pela definição das «partes» e dos limites correctos, noções presentes no espectro semântico de *moira*<sup>807</sup>. Ou seja, podemos ler estas narrativas como uma forma de ilustrar, pela acção e presença da tríade, a realização desses valores no mundo. E essa ordem não se limitava às questões da soberania divina, visto que as Meras intervêm no sentido de repor a regularidade agrícola no mito de Deméter, ou limitam as transgressões de certos mortais, como no caso de Tirésias, transgénero e mediador excepcional.

Este registo não se define, contudo, pela afirmação de elementos fixos no cosmos, mas por uma postura de mediação e integração legítima de novos elementos. Desde logo, o poder de Zeus não é dado por garantido nos combates pela soberania divina, nem a sua vitória traz o fim da regularidade da sucessão, sem antes procurar nulificar as potenciais ameaças. Ademais, a heterodoxia dos nascimentos de Dioniso e Atena é permitida nesse mesmo contexto, a criação da ilha de Rodes introduz uma nova *moira* num mundo que já tinha sido dividido entre Zeus, Hades e Posídon, a manutenção da regularidade agrícola implicava novas prerrogativas para Deméter e uma licença para Perséfone retornar ciclicamente, e o nascimento de um novo deus pedia a definição das suas *timai*, como no caso de Artemis, feita parteira divina, ou de Atena, saindo da cabeça de Zeus virgem, armada e pronta para a guerra.

Se, para manter a ordem de Zeus, podiam ser aceites excepções entre os deuses, no mundo dos homens a integração é, naturalmente, marcada pela sua condição mortal. Como vimos para Meléagro ou Tirésias, as possibilidades da sua vida seriam definidas com o seu nascimento. Mas, por vezes, certos homens excepcionais podiam ultrapassar alguns limites. A troca de Alceste por Admeto, e o seu retorno, foi sancionada, mas ambos acabariam por morrer. Quando Héracles instituiu os Jogos, a inscrição dos ritos, das tréguas e da sua periodicidade, recebe o consentimento da tríade. Jacinto, levado pelas deusas, chegara mesmo a escapar à morte. Todavia, um registo inverso também pode ser encontrado em narrativas que legitimam uma redução à mortalidade de entidades que, em princípio, não fariam parte do mundo dos homens, como Tifeu, pelos frutos efémeros, ou Tétis, com as bodas que a prendem a um *oikos* terreno e à vivência da morte do filho.

No culto, este tema não é aludido explicitamente, mas pode ser relacionado com aspectos específicos, como, por exemplo, a expectativa da regularidade agrícola nos cultos de Deméter, ou

---

806) N. Yasumura, *op.cit.* 4-6; S. Deacy, *Athena*. 25-32; M. Giannoulis, *op.cit.* 19, 34.

807) W. H. A. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. 19, 22, 22 n. 1, 80-82; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*. 32-36; U. Bianchi, *op.cit.* 195-196; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 45-49. Vide infra pp. 182-184, 234-239.

da prosperidade da comunidade e da casa que pode associar as figuras de Zeus e Témis. Por outro lado, a ideia de que algumas exceções eram permitidas, para homens excepcionais, pode ser relacionada com as lógicas de iniciação e transição, principalmente aquando de contextos soteriológicos, em que se assume, de certo modo, que os mortais poderiam alterar a sua *moira* e ultrapassar os limites que os condenavam à partida, mediante um rito. E com este registo, encontramos-nos já perante o próximo tema que julgamos importante sublinhar: a ideia de que, por vezes, seria possível obter uma permissão das Meras.

### 2.2.3 A licença das Meras

No conjunto das narrativas que definimos como um *corpus* mitológico das Meras, parece-nos claro que existe um grupo de histórias nas quais as personagens recebem das deusas uma exceção. Por vezes, ela é activamente procurada, como no caso de Tifeu, convencido de que obteria uma vantagem sobre Zeus ou, no caso de Apolo, para ajudar os seus favoritos. Aliás, certos episódios estabelecem que a tríade podia ser ludibriada, com práticas executadas por mortais, como vimos no nascimento de Hércules, ou por deuses, como o filho de Leto, que chegara a embriagar a tríade para salvar Admeto. Neste último mito, tal como no de Meléagro, a responsabilidade em determinar a morte é deixada aos homens, uma atitude extremada, em que os poderes das deusas não eram tidos como absolutos, sendo, ainda, subvertidos ou cedidos de livre vontade. Outro caso extremo prende-se com Jacinto, em que o confronto com a mortalidade dá lugar a uma apoteose.

Estas narrativas assumem a possibilidade de uma exceção, voluntária ou forçada, articulada com um rito ou dada pela protecção de um deus, expressando uma ideia de acesso ao poder sobre a *moira* individual, que não estaria totalmente determinada e, dentro de certos parâmetros, até poderia ser alterada. Talvez o mito de Tirésias seja o mais evidente quanto a este aspecto, visto que as Meras oferecem-lhe, aquando do nascimento, as suas capacidades proféticas. O adivinho muda recorrentemente de género, nas mãos dos deuses que insulta ou agrada, e a tríade pode limitá-lo às características de um homem normal. Em todo o caso, o motivo mais comum para essa permissão prende-se com a morte, o limite do Hades e a sua ultrapassagem<sup>808</sup>: Perséfone pode sair; Admeto não tem de morrer logo; Alceste retorna; Jacinto escapa em direcção aos céus; Pélops é salvo do caldeirão. Por isso, é interessante que esta ideia de mediação entre o mundo dos vivos, dos deuses e dos mortos já tivesse sido notada por alguns autores antigos, o que pode atestar a coerência deste tema. O testemunho mais claro é uma listagem de Higino nas *Fábulas* de uma série de anábases

---

808) Já notado por I. Pérez Miranda & J. R. Carbó García, “Hijas de la noche (I)”, 137. A leitura das Meras de Sourvinou-Inwood no «Relevo de Boston», que já referimos, assenta também na ideia de que poderiam permitir uma licença de anábase de Adónis, ou da figura alada. C. Sourvinou-Inwood, “The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyrii”, 129-134. Cf. *supra* pp. 120-121.

míticas, sob o título de «Aqueles que regressaram dos infernos com autorização das Parcas»:

Ceres, que procurava a sua filha Prosérpina; Liber, que desceu para junto de sua mãe Sémele, filha de Cadmo; Hércules, filho de Júpiter: para trazer de volta o cão Cérebro; Asclépio, filho de Apolo e Corónis; Castor e Pólux, filhos de Leda e Júpiter, regressam alternando a vez de cada um; Protesilau, filho de Íficio: por causa de Laodamia, filha de Acasto; Alceste, filha de Pélias, por causa do seu esposo Admeto; Teseu, filho de Egeu, por causa de Píritoo; Hipólito, filho de Teseu, porque Diana o quis, que depois foi chamado de Virbio; Orfeu, filho de Eagro, por causa da sua esposa Eurídice; Adónis, filho de Cíniras e Esmirna, porque Vénus o quis; Glauco, filho de Minos, restituído por Políido, filho de Cérano; Ulisses, filho de Laertes, para voltar à pátria; Eneias, filho de Anquises, por causa do pai; Mercúrio, filho de Maia, pelas suas viagens regulares<sup>809</sup>.

Pese embora o facto de as listagens finais desta fonte tenderem a conter uma maior proporção de material romano<sup>810</sup>, parece-nos inegável a inclusão de mitologia grega no conjunto, incluindo narrativas nas quais sabemos que as Meras intervinham. Para mais, existe um evidente raciocínio de catalogação de mitos que levou o mitógrafo a distingui-los de simples apoteoses<sup>811</sup>. O autor procurou agregar tanto as entidades que tinham a capacidade de se mover regularmente entre os mundos, como os episódios das catábases e das anábases. Dado que o título expressa a função prevista na mitologia como critério para a agregação das narrativas, parece-nos bastante provável que tivessem sido incluídas as histórias nas quais as divindades executariam essas funções, não podendo ser determinado, no entanto, se os casos restantes foram incluídos por analogia ou, possivelmente, por corresponderem a outras narrativas que, infelizmente, não nos terão chegado<sup>812</sup>.

Entre os autores gregos, vimos como Filóstrato, no diálogo *Sobre os Heróis*, registara que, precisamente, a subversão deste domínio por Asclépio era vista como uma afronta às Meras. O mesmo autor retoma esta ideia ao discutir o poder de Protesilau. Este herói tinha sido incluído na lista de Higino e, segundo o autor, teria a capacidade de se mover entre os mundos, algo que se

---

809) Hyg. F. 251: *CCLI. Qui licentia Parcarum ab inferis redierunt. Ceres Proserpinam filiam suam quaerens. Liber pater; ad Semelen matrem suam Cadmi filiam descendit. Hercules Iouis filius ad canem Cerberum educendum. Asclepius Apollinis et Coronidis filius. Castor et Pollux Iouis et Leda filii alterna morte redeunt. Protesilaus Iphicli filius propter Laodamiam Acasti filiam. Alcestis Peliae filia propter Adetum coniugem. Theseus Aegei filius propter Pirithoum. Hyppolytus Thesei filius uoluntate Dianae, qui postea Virbius est appellatus. Orpheus Oeagri filius propter Eurydicen coniugem suam. Adonis Cinyrae et Zmyrnae filius uoluntate Veneris. Glaucus Minois filius restitutus a Polyido Coerani filio. Vlixes Laertae filius propter patriam. Aeneas Anchisae filius propter patrem. Mercurius Maiae filius assiduo intinere.*

810) K. B. Flechter, *op.cit.* 141-142, 159.

811) Cf. Hyg. F. 224.

812) Por exemplo, a presença das Meras estava relacionada com a versão de Ísilo, associada ao Epidauro, em que o seu carácter divino era reforçado com o retirar de elementos que apontavam para a sua mortalidade, herdados da tradição tessálica. No entanto, dada a popularidade da versão mais antiga, fora necessário aceitar uma apoteose para conciliar as narrativas da sua morte com a sua condição de deus. Esta necessidade pode explicar a sua inclusão nas anábases. Ov. M. 2, 647-648; F. 761-762; Luc. DDeor. 13. E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 75-76, 91-92; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isylos d'Épidaure*. 314-315. Um outro exemplo é o de Orfeu e Eurídice, que Higino categoriza junto de Alceste e Admeto, com uma licença *propter coniugem*. Não dispomos de um testemunho que associe as Meras ao mito do seu retorno, mas os mitógrafos do Vaticano registam-no como uma anábase devido à *lex fatorum* ou aos *tria fata*, que sugerem um paralelo com as Parcas. Contudo, se tal resulta de uma nota por analogia ou se reflecte uma tradição, não podemos concluir. Contudo, os *fata* latinos podiam coincidir com as Meras em alguns autores tardios. MV 2, 56; 3, 6, 23; Lyd. Mens. 3, 10, 45; App. Mund. 373.

deveria a um «segredo das Meras» (*Moirōn ti aporrēton*) que conhecia<sup>813</sup>. Também Luciano, na sua *Travessia para o Hades*, parece ter tido em mente a validade de uma licença associada às deusas no mito. Cloto, descrita como uma espécie de funcionária da alfândega de Caronte, é responsável pela entrega correcta dos mortos e preserva a capacidade de movimento entre os mundos. Megapentes, um tirano desesperado pela sua morte, suplica-lhe para que troque a sua amada consigo, relembrando-nos da tensão de Admeto e Alceste<sup>814</sup>.

Em suma, na mitologia, a tríade faz parte de um sistema que prevê uma certa tolerância, permitindo, por vezes, a ultrapassagem da *moira* individual. Quando temos em consideração o que sabemos do culto, esta ideia é bastante relevante. Em primeiro lugar, uma inflexibilidade absoluta inviabilizaria a possibilidade de as Meras, na religião grega, serem alvo de rituais por parte de crentes que esperassem algo em troca, ou seja, dentro do esquema *do ut des*. Dado que sabemos que essas práticas ocorreram, e dispomos de documentos que as atestam, o facto de as narrativas ilustrarem uma abertura na sua actuação mítica, mostra que não existia uma incoerência fundamental entre rito e mito neste ponto, o que coloca, de novo, seriamente em causa a categorização tradicional das deusas como «divindades do Destino». Este ponto é reforçado pelo facto de, em certos mitos, as personagens executarem rituais para obterem essa licença. Em segundo lugar, esta dimensão permite albergar aspectos de cultos específicos que dependem da existência de uma flexibilidade da parte das Meras. É o caso dos cultos mistéricos, com uma soteriologia subjacente ao rito, em que os iniciados, como no mito, obtêm uma permissão e são conduzidos pelas deusas escapando do Hades no Além, e dos sacrifícios em Olímpia, em que os atletas procuram ultrapassar as provas competitivas com a protecção e preferência das divindades, tal como, no mito, teriam feito os seus antepassados e fundadores dos Jogos.

Para terminar estas considerações, deixaremos uma curta nota quanto a um subgrupo de narrativas específicas que envolvem Apolo. Este deus parece ter tido, no mito, uma relação próxima com as Meras, recorrendo a elas em prol dos seus descendentes e favoritos: ele envia-as para ajudarem com o nascimento dos seus filhos, Íamo e Asclépio, consegue que elas salvem Jacinto e o imortalizem, e que troquem Admeto por Alceste. Parece-nos que este conjunto de histórias desenvolve a ideia de licença numa direcção específica: o envolvimento e controlo do deus sobre a tríade para conseguir uma excepção no seu interesse. Nesse sentido, recordemos que, em Delfos, o deus era associado às deusas com o epíteto de *Moiragetēs*. Também na mitologia, parece-nos, o filho de Leto se comportava como um verdadeiro «Condutor das Meras»<sup>815</sup>.

---

813) Philostr. *Her.* 2, 8-11; 11, 1-8; 33, 1-3. Cf. Apollod. *Ep.* 3, 30; Luc. *Cont.* 1. A mesma ideia parece estar na mente de Filóstrato quando, na *Vida de Apolónio de Tiana*, avança que, para comunicar com Aquiles, as questões colocadas ao herói devem ser mediadas pelas Meras. Philostr. *VA* 4, 16, 4.

814) Luc. *Cat.* 1-3; 5-6; 10; 21.

815) Vide infra pp. 199-202, 238-239.

#### 2.2.4 Bodas e nascimentos. Histórias do *oikos*

Além da manutenção da ordem e da permissão de exceções, a mitologia das Meras inclui as deusas participando em casamentos e nascimentos de deuses e heróis. As narrativas parecem ter usado imagens do cotidiano, tornando a tríade, por exemplo, parte do séquito das ajudantes no parto, ou participando na procissão nupcial. Estes dois temas, bodas e nascimentos, estavam profundamente relacionados entre si e associados à experiência das mulheres, visto que, não só correspondiam a etapas marcantes da vida delas, como às expectativas da sua realização enquanto esposas, garantindo uma descendência legítima ao *oikos*<sup>816</sup>. Para mais, certas tensões do mito relativas à garantia da ordem de Zeus podem ser lidas neste contexto: a sua descendência compreende uma ameaça à autoridade paterna da casa do Crónida, cujas soluções se prendem com a integração das crianças no *genos* ou com a união exógena dos dependentes da família.

Começando pelo casamento, notemos que este rito se associava ao garante da soberania divina: Zeus une-se a Témis e Hera na sequência da sua vitória, e a união com Tétis, forçada a juntar-se com Peleu, evita que esse triunfo seja colocado em causa por um descendente. O caso da nereide é particularmente interessante como projecção de comportamentos do quotidiano, porque se concretiza de acordo com um modelo conhecido de «casamento de nora», como já sistematizou Claudine Leduc, em que a noiva é integrada numa outra casa, afastando a ameaça que a sua descendência traria<sup>817</sup>. Além disso, as narrativas integram ritos nupciais na intriga. É o caso da condução dos noivos pelas Meras na procissão, ou da sua presença entre os carros dos deuses. Todavia, também os *proteleia*, que Admeto não realiza, acabam por levar a uma perversa, e mórbida, consagração de Alceste. Estes dois mitos, expressando, um, o carácter forçado das uniões para as mulheres e, outro, uma consequência funesta e imprevista de um marido irresponsável, reflectiriam as preocupações das jovens antes de se casar, ansiedades que, como temos vindo a sublinhar, parecem ter estado presentes no culto das Meras em Atenas, comunidade de onde, aliás, provém a maioria dos testemunhos destas narrativas, como já notámos<sup>818</sup>.

A associação da tríade a nascimentos míticos é consideravelmente mais comum e está presente em fontes que nem sempre implicam um contexto ateniense. Da mesma forma que as bodas podiam expressar o motivo da manutenção da ordem de Zeus, este tema pode ser interpretado no mesmo sentido. O parto torna-se um mecanismo de integração de um novo ser no cosmos, momento que determina limites e funções ao novo ser, sem que seja ameaça ao Crónida, como no nascimento de Atena e, possivelmente, no de Dioniso. No caso dos homens, naturalmente, essa

---

816) M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 215-219; N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 103-106; S. Wise, *op.cit.* 17-18; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 441-448. Vide infra pp. 242-246.

817) C. Leduc, *op.cit.* 288-293; C. Mossé, *La Femme dans la Grèce antique*. 20-22.

818) Vide supra pp. 25-29.

definição implica a mortalidade. No mito de Meléagro, a ideia de atribuição de uma *moira* individual chega mesmo a ser ilustrada pela materialização do lote, num tição.

Este tipo de narrativas implica que, de alguma forma, seria possível às personagens envolvidas conhecerem essa mesma definição, antes ou depois do nascimento. Por vezes, o acesso a esse conhecimento não é imediato mas mediado, como no caso da profecia da descendência de Tétis, mas o mito de Meléagro mostra que as Meras poderiam, também, transmiti-lo directamente aos mortais. Em certas narrativas, deuses e homens alteram os seus comportamentos após tal anúncio, mas isso não impede que se realize, dentro de certos limites, o que fora definido. É o caso de Zeus, que escolhe entregar a nereide a Peleu, ou Alteia, que procura guardar o tição. Mas Aquiles ultrapassará o seu pai e Meléagro morrerá com a consagração no fogo.

A ideia de que, aquando do nascimento, poderia existir uma forma, mesmo que excepcional, de aceder a conhecimento sobre o futuro da criança, introduz neste motivo uma noção de licença das Meras. Quando estas deusas anunciam a *moira* que integrava o novo ser no cosmos, permitem algo que, em princípio, não estaria ao alcance dos mortais. A entrega do tição a Alteia é um extremo paradigmático, no qual, com a passagem do lote e da informação, também era cedida a responsabilidade pela sua realização. Contudo, como vimos no caso do nascimento de Héracles, a mitologia também previa que a tríade podia ser ludibriada pelos mortais, de forma a levar o parto a um bom termo. Na verdade, parece-nos que, também no contexto destes mitos, não podemos interpretar as divindades como inflexíveis, correndo o risco de contradizer as lógicas do rito e do quotidiano, que estas narrativas claramente expressavam<sup>819</sup>.

Na verdade, a presença das deusas no séquito da parturiente, por vezes como parteiras, desenvolve a imagem do parto difícil, que necessita de um conhecimento técnico e especializado para o resolver, como no caso dos heterodoxos nascimentos de Atena e Dioniso. Essa dificuldade a ultrapassar expressa-se pela libertação das dores como resultado procurado. Todavia, as Meras tanto podiam agir como causa, sendo enviadas para prejudicar e afastadas pelos mortais, como ser chamadas para ajudar. Estas duas funções correspondem a comportamentos que só podem ser entendidos como projecção das acções rituais e expectativas dos crentes, que, naturalmente, pedem ajuda ao deuses e executam práticas apotropaicas<sup>820</sup>.

Este tipo de narrativas, cujos exemplos mais marcantes são os nascimentos de Héracles e Apolo, repetem uma sequência similar na intriga e permitem uma associação da tríade com Ilitia, ou

---

819) S. Wise, *op.cit.* 21-26.

820) V. Dasen, “Naissance et Petite Enfance dans le monde grec”, 5-6; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 230-231. Ambiguidade atestada independentemente do mito, como vimos no poema votivo de Delfos que agradecia por um nascimento de crianças sem dores, e como encontramos em vários epitáfios de mulheres que morreram no parto, responsabilizando as Meras por as terem deixado sucumbir às dores. *CEG* 894, ls. 3-17; *EAD* 30, 478; *GVI* 1606; 1904; 2031.

com o seu desdobramento plural, partilhando o mesmo domínio de acção com uma divindade cujo próprio nome aludia à invocação da parte da parturiente<sup>821</sup>. Contudo, sublinhemos, os mitos também podiam expressar uma presença das Meras após o nascimento. Essas intervenções articulavam sobretudo uma ideia de protecção ao recém-nascido e da sua integração e aceitação na casa, como no caso do nascimento de Zeus ou de Íamo, assumindo funções courótrofas<sup>822</sup>.

Parece-nos que estes dois temas, bodas e nascimentos, embora possam ser desenvolvidos nas narrativas ilustrando o papel das divindades na manutenção da ordem de Zeus e integrando a ideia de uma licença da tríade, teriam tido alguma autonomia. Sustentamos esta categorização com quatro argumentos. Em primeiro lugar, o número de ocorrências no *corpus* que definimos indica que estes motivos eram transversais. Por outro lado, trata-se de imagens construídas a partir do mundo do quotidiano, da realidade, do *oikos* e, em particular, das experiências das mulheres. Em terceiro lugar, a integração de elementos rituais na estruturação das narrativas é manifestamente mais desenvolvida nos mitos que tratam estes temas. As práticas do rito correspondem, por vezes, à razão da presença das Meras na intriga, como acontece no caso do nascimento de Héracles. Esta característica sugere-nos que deveria existir um entendimento imediato da presença da tríade no mito. Por fim, o tema dos nascimentos, em particular, foi usado por Píndaro, autor que testemunha vários dos mitos que nos chegaram, alargando a presença das Meras a nascimentos simbólicos, que ultrapassavam uma simples representação do parto, em narrativas como a salvação de Pélops, a criação da ilha de Rodes e a fundação dos Jogos Olímpicos por Héracles<sup>823</sup>.

---

821) *Il.* 19, 118-119; *P. O.* 6, 72; *N.* 7, 1; *Com. ND.* 34, 73. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 161, 334, 339-340; C. B. Pistorio, *op.cit.* 82-83.

822) J. Villemonteix, “Puissances de mort et de fécondité. à propos de la genealogie des Moires et des Heures”, 85-86; V. Dasen, “Naissance et Petite Enfance dans le monde grec”, 4-5.

823) C. B. Pistorio, *op.cit.* 93.

### 3. AS MERAS E OS SEUS CULTOS. REGULARIDADES E INTERPRETAÇÃO

#### 3.1 Imaginar as Meras

A mitologia oferece-nos uma série de imagens e ideias consistentes, mas isso não significa que os crentes as tivessem necessariamente em mente durante o rito. Embora várias narrativas reflectissem peculiaridades e lógicas associáveis ao culto, poucas vezes os elementos rituais testemunhados explicitam a forma como as Meras seriam imaginadas. Por outro lado, as condições documentais para a transmissão das narrativas resulta numa escala de análise e interpretação bastante distante da variabilidade histórica que os cultos sugerem, e a relativa rarefacção de documentos iconográficos impede o estabelecimento autónomo de uma tipologia operativa das representações, ao contrário do que ocorre para outras divindades da religião grega.

Por isso, optámos por abordar esta problemática em torno de quatro tópicos: a imagem do lote; a metáfora têxtil como acção das Meras; a presença no momento do parto; e a expressão de uma inflexibilidade. Dedicamos, ainda, algumas notas a certas peculiaridades da representação das Meras na documentação. Por fim, devemos sublinhar que considerámos bastante útil as análises dos nomes das Meras – *Moirai*, *Clōthō*, *Lachesis* e *Atropos* – visto que reflectem fórmulas imediatas para a compreensão dos crentes que as invocariam no rito, e dado que revelam uma permanência na tradição subsequente, contrastando com uma possível indefinição que poderá ter existido no período arcaico<sup>824</sup>. Notemos que no *Escudo de Héracles*, um poema do séc. VI a.C atribuído a Hesíodo, Átropo é separada das restantes Meras como a mais velha e mais importante, indicando uma diferenciação interna das divindades que compunham a tríade nesse texto<sup>825</sup>.

##### 3.1.1 Quantas Meras?

Quanto ao número de Meras, certos autores defendem que os testemunhos permitem identificar uma só *Moirai* personificada, ou uma variação além da tríade, com duas ou quatro Meras<sup>826</sup>. Discordamos dessas opiniões, sendo claro para nós que, por um lado, as deusas eram

---

824) F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum”, 1825-1831. Os nomes das Meras aparecem pela primeira vez em Hesíodo e, perante supostas variantes, impuseram-se. Hes. *Th.* 901-906; *Sc.* 258-260; *PMG* 1018b; P. *Fr.* 41 Mähler = Paus. 7, 26, 8; Pl. *Lg.* 960c-d; Apollod. 1, 13; Clem.Al. *Protr.* 2, 22; Thdt. *Affec.* 6,11-12; Corn. *ND* 13. M. L. West, *Indo European Poetry and Myth.* 381; G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: part I”, 2-3. Os nomes individuais sobrepuseram-se aos nomes romanos das Parcas e mantiveram-se na transmissão medieval. Hyg. *F.* Praefatio, 1; Gell. 3, 16, 9-11; Fulg. *Myth.* 1, 18; *MV* 1, 109, 2, 22; 3, 6, 23; Lyd. *Mens.* 4, 93; Stob. 1, 5. No espectro documental desta tese, os nomes das Meras estão confirmados independentemente em registos epigráficos e papirológicos. *GVI* 1903; 1904; *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 128 l. 50; IV<sup>2</sup>, 1, 199; XII, 5, 64; *IP*, 1, 100; *SGOst.* 4, 12, 9; *TAM* V, 1, 568; *P.Oxy.* 4099, ls. 4-5; *P.Mag.* 4, 2795-2796.

825) Hes. *Sc.* 259-260. E. Cingano, “The Hesiodic Corpus” in *Brill's Companion to Hesiod.* F. Montanari, A. Rengakos & C. Tsagalis eds., Leiden, Brill, 2009, 98-99, 109-111.

826) O primeiro trabalho a defendê-lo parece ter sido o de Jane Harrison, avançando que as Meras passariam de uma dualidade a uma tríade, mas a autora não retoma este assunto em *Themis.* J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* 286-288; R. Carpenter, “The Fates of the Madrid Puteal”, 118; S. Eitrem, “Moirai”, 2479; C. B. Pistorio,



sempre vistas como um conjunto plural e, quando este era quantificado, expressava-se como uma tríade. Porém, existe a possibilidade de uma autonomia pontual para uma das Meras, Láquesis, em contextos específicos, que não colocava em causa a pluralidade das três irmãs. Assim, iniciaremos esta questão por rever os argumentos que sustentam um número diferente das divindades no culto.

Na nossa opinião, não existe qualquer culto ou representações da *Moira* como divindade autónoma que possam ser atestados com segurança dentro dos limites cronológicos e geográficos deste estudo. Contudo, dois casos foram tidos como estando abertos a esse debate. Como vimos aquando da análise das fontes relacionadas com Corinto, a interpretação de Kallipolitis-Feytmans sobre primeiras peças encontradas no santuário de Deméter (figs. 4, 7 e 11), levou a que se considerasse que uma *Moira* ou Cloto estivesse representada como divindade, mas a identificação das figuras revelou-se controversa e limitada<sup>827</sup>. No segundo caso, relativo a Cós, na sequência de uma catalogação epigráfica de 1925, três inscrições de marcação limítrofe foram erroneamente categorizadas como votivas, levando a que *moira* (parte do terreno) fosse interpretada como uma divindade. Este dado foi tido em conta por Eitrem na sua entrada para a *Realencyclopädie* que foi, contudo, corrigida em suplemento e não permite um paralelo com Corinto<sup>828</sup>.

Em segundo lugar, a possibilidade da presença de um par de Meras no culto tende a ser sustentada para Delfos, pelos testemunhos de Plutarco e Pausânias. Ambos os autores registam a existência de um conjunto de duas esculturas de Meras no templo principal, mas referem-se ao grupo como uma anomalia, dado que faltaria uma terceira que não especificam nem explicam, o que nos sugere que não deveria corresponder a uma tradição que conhecessem, principalmente se tivermos em conta a familiaridade de Plutarco com o santuário<sup>829</sup>. Além desta estranheza, as peças da Magna Grécia, que já referimos para o nascimento de Afrodite, também têm sido associadas com o suposto par de Meras na sequência de uma identificação de Erika Simon. Porém, como vimos, também estas são controversas, podem corresponder a outras divindades ou a uma particularidade local que, em todo o caso, se encontraria fora do espectro geográfico do nosso estudo<sup>830</sup>.

Por fim, existem duas peças de origem ática e datadas do séc. VI a.C., a conhecida cratera de volutas convencionada como «Vaso François» (figs. 21 e 22) e um *exaleiptron* (fig. 15), que

---

*op.cit.* 68-69; M Giannouis, *op.cit.* 20-21; A. Magris, *op.cit.* 30-31.

827) D. Kallipolitis-Feytmans, *op.cit.* 45-46, 55-56, 62; S. Angeli, “Moirai”, 348. Vide supra p. 52.

828) NSRC 452a; 452b; 452c; *Icos* EV 335bis. S. Eitrem, “Moira”, 2452; “Moira” in *ibidem*. Supp. 7, 1940, 494; F. W. Hamdorf, *op.cit.* 33; S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 53-54. No hino órfico de Pérgamo, a *Moira* é referida, mas a prece é dedicada às Meras e o apelo litúrgico nos versos finais também. *Orph. H.* 59.

829) Paus. 10, 24, 4; Plut. *Moralia* 385c. A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 859-860; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. 286-288; M. H. Rocha Pereira, “Os Diálogos Píticos de Plutarco” in *Estudos sobre a Grécia Antiga. Artigos*. Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra, 2014, 539-551. Nos restantes testemunhos que podem associar as Meras ao santuário a suposta dualidade nunca é aludida. Vide supra pp. 82-86.

830) Figs. 32-33, 35. E. Simon, *op.cit.* 44-49, 54-55; S. Angeli, “Moirai”, 641; C. Sourvinou-Inwood, “The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyrii”, 130. Vide supra pp. 117-122.

representariam quatro Meras e, para alguns autores, testemunhariam uma tradição em que o número das deusas não estava estabelecido<sup>831</sup>. Esta leitura parece-nos pouco segura. A proposta de Simon, de que o autor teria colocado Témis com as suas filhas no «Vaso *François*», parece-nos a mais provável, em particular se notarmos que o artista procurou diferenciar uma delas, através das vestes das figuras, representando-a com um *peplos* ornamentado de figurações com carros numa *pompē*, em paralelo com o tema da própria peça. Este pormenor pode sublinhar uma hierarquia entre as quatro, óbvia para quem conhecesse as tradições teogónicas que as associavam<sup>832</sup>. Ora, o *exaleiptron* repete o mesmo padrão, em que quatro figuras vestem um *chiton* e um manto, mas três delas têm uma decoração semelhante entre si e diferente da quarta. Além de se tratar de uma identificação controversa, podendo ali estarem também representadas Ilitias, este modelo permite uma alternativa à hipótese das quatro Meras<sup>833</sup>.

Como acima referimos, só Láquesis terá tido uma autonomia com expressão no culto. Mas, em nossa opinião, trata-se de um caso localizado. Píndaro, o primeiro autor conhecido que a separa das restantes, alude-lhe em poemas relacionados com duas comunidades, Delos e Rodes, que também nos deixaram testemunhos sugestivos de culto da tríade que, porém, não referem Láquesis, mas somente a designação geral de *Moirai*<sup>834</sup>. Tal não é o caso em Epidauro, onde Láquesis aparece em contexto votivo, mas parece dever-se ao facto de Ísilo a ter integrado numa nova mitologia local de Asclépio, em substituição de Ilitia, possivelmente sustentado pela precedência de Píndaro. Porém, tanto esse poeta, como os restantes testemunhos do culto, mantêm as Meras como uma concepção plural<sup>835</sup>. Por fim, a inscrição indicativa de que as deusas, em Esparta, seriam cultuadas sob o epíteto de *Lacheseis* no santuário urbano, distinguindo as suas funções das Meras que já seriam conhecidas do culto em Amiclas, indica-nos outra manutenção da pluralidade e sugere-nos uma possível dependência do Epidauro<sup>836</sup>. Ou seja, a existir uma autonomia de Láquesis no culto, as fontes que o permitem deduzir indiciam que esse fenómeno não operava como uma alternativa ou substituição das Meras, mas estava relacionado ou condicionado com a existência de um conjunto plural de deusas.

Parece-nos mais seguro avançar que as divindades em estudo seguem a tendência da religião

831) R. Carpenter, “The Fates of the Madrid Puteal”, 118; S. Eitrem, “Moirai”, 2479; S. Angeli, “Moirai”, 348; M. Giannouis, *op.cit.* 20-21.

832) Apud idem, *ibidem.* 20. Notemos que os materiais revelam um relevante conhecimento mitológico, sugerindo uma dependência de fontes escritas que dificultariam uma inovação, e que o «Dinos de Sófilos» (fig. 20), com o mesmo episódio, no mesmo contexto, pode ter servido de modelo com uma tríade. R. Develin & M. Killman, “Sophilos vase inscriptions and cultural literacy in classical Athens”, *Phoenix* 65/1-2, 2011, 30-31, 35-36.

833) Dispomos de uma terceira peça coeva (fig. 16), com o mesmo motivo mitológico, que apresenta cinco figuras femininas, agrupadas numa tríade e num par, provavelmente as três Meras e duas Ilitias. S. Angeli, “Moirai”, 640-641.

834) P. O. 7, 54-71; P. Fr. 52m; ID 2443; *Tit.Cam.*127.

835) *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 48-50; IV<sup>2</sup>, 1, 129; IV<sup>2</sup>, 1, 133; IV<sup>2</sup>, 1, 199; IV<sup>2</sup>, 1, 540, E. Edelstein & L. Edelstein, *op.cit.* 67-68, 72; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure.* 310-315. Vide supra pp. 57-59, 158-160.

836) *IG* V, 1, 602, ls. 3-15; Paus. 3, 11, 10-11. Vide supra pp. 62-64 & infra pp. 220-223.

grega em constituir tríades femininas como paradigma numérico<sup>837</sup>. A esmagadora maioria das fontes, e todas aquelas que nos permitem identificar os seus cultos, referem as Meras como uma pluralidade, e alguns desses documentos sugerem um entendimento de um conjunto composto por três entidades. A permanência de tal característica nos próprios ritos é indicativa de uma presença dessa triplicidade na imaginação dos crentes que se dirigiam às deusas. Falamos, por exemplo, das consagrações trípticas de bolos e *kēria* no Pireu e a diferenciação explícita das três Meras em duas preces, uma destas na confraria órfica de Pérgamo<sup>838</sup>.

Por outro lado, uma série de materiais e testemunhos que não estão directamente ligados ao culto, sustentam a tese de que as deusas eram entendidas como uma tríade. Existem, para o espaço deste estudo, *carmina* funerários e fontes iconográficas que o atestam com regularidade. Duas peças, o «*Dinos* de Sófilos» e os frisos do altar de Pérgamo (figs. 15 e 23), indentificam-nas explicitamente com uma inscrição<sup>839</sup>. Nos símiles literários, essencialmente dados por Pausânias, nunca é avançado um número exacto de Meras, com a excepção única do caso acima referido para Delfos, que era visto como uma irregularidade. Porém, Artemidoro, na *Interpretação dos Sonhos*, refere que as deusas seriam identificadas por serem três. Todos estes dados sugerem-nos que a triplicidade das Meras seria a imagem canónica, assumida pelos autores sem necessidade de esclarecimento<sup>840</sup>. Ademais, sabemos que a filosofia fará uso recorrente das figuras enquanto tríade, sendo que Crisipo teria sido explícito no facto de esse número corresponder às representações tradicionais, e o modelo ter-se-á imposto, com os três nomes, na tradição, tanto quanto nos foi possível apurar<sup>841</sup>. Por todas estas razões, julgamos que as Meras terão sido, tendencialmente ou como regra, concebidas como uma tríade no culto e na cultura grega.

---

837) P. Weizsäcker, *op.cit.* 3091; R. M. Rosado Fernandes, *op.cit.* 20-21; N. Loreaux, “O que é uma deusa?” in *História das Mulheres no Ocidente*. Loc.cit. 47. Contudo, não é claro o processo que levou à formação de uma tríade para as Meras, nem em que modelo elas se enquadrariam. Cf. T. H. Price, *op.cit.* 69; P. Brulé, “Arithmologie et Polytheisme” in *Les Grandes Figures Religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*. Paris, Les Belles Lettres, 1986, 36-40.

838) *Sokolowski* 3, 22; *PMG* 1018a-b; *Orph. H.* 59. Cf. *Orph. Fr.* 82-83 Bernabé.

839) *GVI* 240; *TAM V*, 1, 568; *SEG* 35, 37; *IP* 7, 1, 100. As fontes iconográficas que indiciam uma tríade, e que referimos em apêndice, são as figs. 1-3, 15-18, 20, 22-24, 26, 27-31, 36-37.

840) Paus. 1, 40 4; 2, 4, 7; 3, 19, 3-5; 8, 37, 1; 9, 11, 3; 10, 24, 4; Plut. *Moralia* 385c; Philostr. *Im.* 2, 8, 6; Clem.Al. *Prot.* 10, 81; Artem. 2, 44. No que respeita aos deuses, Artemidoro deixa claro existe uma correspondência entre a representação onírica e as formas reconhecidas na cultura. Artem. 2, 33-35. E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. 102-121.

841) Pl. *R.* 616b-621b; Chrysipp. *SVF* 2, 913. Vide infra pp. 202-206. Pistorio defende que Empédocles teria falado de duas Meras, com base num fragmento transmitido por Plutarco. Mas o texto não é claro, visto que, apesar do autor parafrasear duas *moirai* e *daimones*, a citação directa indica nove entidades, nenhuma delas coincidentes com as Meras. Talvez por corresponderem a entidades courótrofás do nascimento, tenham sido associadas no raciocínio. Emp. *Vorsokr.* 31 B 122 = Plut. *Moralia* 474b-475<sup>a</sup>. C. B. Pistorio, *op.cit.* 68-69. Tanto a tradição latina, como para os materiais tardios e os escólios as deusas são referidas como uma tríade. Os materiais iconográficos para o estudo das Parcas representam-nas também como três divindades. Corn. *ND* 13; Hyg. *F. Praefatio*, 1; Lact. 2, 10, 20; Fulg. *Myth.* 1, 18; *MV* 1, 109; 2, 22; 3, 6, 26; Sch.Er. *II.* 24, 525; Luc. Sch. 19, 1; Pl. Sch. 451a; Sud. κ 1832. P. Weizsäcker, *op.cit.* 3096; S. Angeli, “Moirai”, 642-646; “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, 109-110; V. Dasen, “Moirai”, 338. Cf. supra p. 178 n. 124.

### 3.1.2 Divindades que loteiam

Não pode ser negado que o nome das Meras corresponde ao plural de *moira*, vocábulo em torno do qual, como referimos na introdução, se focaram a maioria dos estudos sobre as deusas e que significa, essencialmente, «parte» ou «porção». Porém, *moira* não implicava, necessariamente, uma concepção de «destino» na sua acepção contemporânea<sup>842</sup>. É consensual, na maioria dos trabalhos, que este termo vem da raiz indo-europeia *\*(s)mer-*, cujo sentido expressaria uma ideia de «divisão», «loteamento» ou «distribuição», e de onde foram derivadas expressões como *meros* e *moros* (sinónimos de *moira*), *mora* (divisão do exército espartano), o verbo *meiromai*, («tomar» ou «dividir a porção devida») e o seu participio perfeito *eimarmenos* (por vezes adjectivando *moira* como «a porção apropriada») usado pela filosofia como nome para a Providência, *hē eimarmenē*<sup>843</sup>.

Ora, este sentido não era, de forma alguma, apagado no grego antigo e deveria estar presente nos crentes que invocavam as *Moirai*<sup>844</sup>. Mas o quadro em que essa associação seria feita não é claro. Isso é o que se verifica se, por um lado, relacionarmos a tríade com uma ideia de «destino» associado a esse termo – lembremos como os aspectos do culto e as narrativas mitológicas dificultam uma projecção imediata, visto que ultrapassam essa função que, aliás, restringiria bastante o seu espectro semântico<sup>845</sup>; e se, por outro, levarmos em conta que os cultos e mitos ligados a Deméter, na Arcádia, articulavam sentidos de *moira* diferentes da determinação da vida dos homens e, enquanto em Elêusis, estavam associados à sua escapatória<sup>846</sup>. Parece, de facto, ter existido uma relação particular das Meras com a imagem da «porção» que cabe a cada um, mas esta não as limitaria a agências de causalidade. Além do mais, a mitologia sugere que essa relação deveria ser entendida no reconhecimento de uma ordem, na qual a «parte» seria integrada na sua criação, alterada e limitada pelas necessidades da sua interacção com as divindades que a definem.

A possibilidade de ler, nos testemunhos do rito e do mito, certos valores de *moira*, levou que alguns autores considerassem as deusas como personificações desse termo<sup>847</sup>. A conciliação dessa

---

842) A. Magris, *op.cit.* 39-42; A. Motte, “Destin et destinée dans l'Antiquité”, 56; W. Pötscher, *op.cit.* 6-7.

843) P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 678-679; W. C. Greene, *op.cit.* 400-402; P. Ramat, *op.cit.* 220-225; B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods*. 11-13, 338-340; G. Bonfante, “I nomi delle Moire”, *RAL* 38/5-6, 1984, 199; R. Janko, *The Illiad. A Commentary*. Vol. 4, loc.cit. 1992, 5; A. Magris, *op.cit.* 29; G. Giannakis, “The «Fate-as-Spinner» motif: part I”, 22-23; P. Schrijer, “Indo-European *\*(s)mer-* in Greek and Celtic” in *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Norpurgo Davies*. J. H. W. Penney (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2004, 291-293. Também foi proposta uma associação desta raiz com a ideia de «pensar» ou «reflectir». W. Krause, “Die Ausdrücke für das Schicksal bei Homer”, *Glotta* 25/1-2, 1936, 146-147; R. Beekes & L. Van Beek, “μείρομαι” in *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 2, Leiden, Brill, 2010, 922-923. Alguns autores defendem que esta noção de *moira* viria da cristalização do acto ritual de repartição das carnes nas refeições, desdobrando a ideia de porção devida a cada um. W. Burkert, *A Criação do Sagrado*. 193-195; H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 165 n. 16.

844) Plut. *Moralia* 644a-d. Cf. Alciph. 3, 37; *Od.* 14, 433-449.

845) W. Pötscher, *op.cit.* 13-14; A. H. W. Adkins, *Merit and Responsibility*. 19-22; 22 n. 1; “Homeric Gods and the Values of Homeric Society”, 1-3. Vide supra pp. 30-31, 68-69, 85-86, 172-174.

846) Vide supra pp. 43-45, 70-79, 140-145.

847) E. R. Dodds, *Greeks and the Irrational*. 6-7; A. H. W. Adkins, *Merit and Responsibility*. 88-90; P. Ramat, *op.cit.*

hipótese com os aspectos do culto deveria implicar uma tríade que, de alguma forma, procederia à definição de lotes que interessavam aos crentes. Ou seja, ao possuírem algum tipo de controlo sobre a *moira*, essa «parte» seria vista como o resultado da sua actuação, respondendo às motivações subjacentes ao acto ritual. Mas esta leitura também não é assim tão evidente nos testemunhos de que dispomos e temos vindo a analisar. Muitos cultos e mitos simplesmente ignoram qualquer representação de loteamento e nenhum tem a *moira* por domínio de acção.

As narrativas mitológicas mostram um desenvolvimento mais completo desta imagem, mas não a expressam como consequente no culto, com a excepção, já referida, das narrativas de Deméter e Perséfone. Na luta com Tifeu e no mito de Meléagro, as deusas materializam a *moira* na realidade humana, entregando-a a personagens na intriga como os «frutos efémeros» e o tição. Os mitos que introduzem o motivo de uma licença das Meras podem aludir ao poder que elas teriam sobre esse «lote», que seria, consequentemente, alterável. As narrativas em que as deusas definem ou restringem as acções das divindades, como o nascimento de Zeus na caverna do Ida ou os nascimentos de Atena e Ártemis, expressam uma peculiar capacidade de delimitar funções e poderes, as «porções» da respectiva *timē*. Por fim, a presença das Meras nos nascimentos míticos pode reflectir a crença de que, no momento da génese de um novo ser, distribuiriam essa *moira* que limitava os homens na vida e os deuses nos seus domínios, integrando-os no cosmos e na sua correcta ordenação ou *taxis*<sup>848</sup>.

Os cultos são menos esclarecedores. É verdade que, em alguns casos, pode ser projectado um apelo ao poder das Meras sobre uma *moira*. Por exemplo, essa «porção» pode ser associada à escapatória desejada pelos iniciados em Elêusis que não desejam permanecer *ammoroi*, ou aos atletas olímpicos que procuravam escapar ilesos nas competições e obter a sua devida «parte» na vitória. Mas, por outro lado, deve ser sublinhado que os sentidos desse vocábulo não explicam, de forma alguma, todas as dinâmicas rituais que encontrámos no culto e no mito, como é o caso, por exemplo, da expectativa de sucesso na execução de um parto, da obtenção de descendentes, de prosperidade para o *oikos* ou para a cidade e de procura de sucesso agrícola.

Devemos sublinhar que, para o culto, não está atestado qualquer pedido de alteração da *moira*, mas encontram-se questões concretas do quotidiano que interessam ao crente, como as crianças, a vitória nos Jogos ou bons maridos. E, aliás, um raciocínio de associação do que seria pedido e esperado no rito com a *moira* não nos parece ser um caminho seguro, uma vez que o facto de esse termo significar simplesmente «porção» poderá implicar uma distorção hermenêutica, na

---

217-219; F. W. Hamdorf, *op.cit.* 33-34; M. Giannoulis, *op.cit.* 10-12. Vide infra pp. 256-258.

848) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 95-96; A. Magris, *op.cit.* 28. Cf. F. M. Cornford, *op.cit.* 15-17; A. W. H. Adkins, “Law versus Claims in Early Greek Religious Ethics”, 1-11; “Homeric Gods and the Values of Homeric Society”, 223-225.

medida em que a sua literalidade a torna excessivamente polissémica e propensa a projecções. Sabemos, ainda, que «lotear» ou «distribuir» como intervenção divina não era numa metáfora exclusiva das Meras<sup>849</sup>. Por isso, julgamos que o carácter prosopopáico da tríade deve ser interpretado com cuidado. Se devia existir uma relação entre a tríade e *moira*, imediata pela sua nomeação e, em parte, lida em certas narrativas e alguns aspectos do culto, essa associação não deveria limitar ou determinar o lugar das deusas nas configurações panteónicas locais.

Todavia, assumimos que as Meras deviam ser imaginadas como divindades que loteiam e, neste contexto, sobressai uma delas. Láquesis, que acima referimos ser aquela que poderá ter tido alguma autonomia no culto. Ela é também a única que expressa uma continuidade semântica com *moira*, ao ser entendida como a «loteadora». O nome é derivado da raiz *\*longh-/\*lñgh-*, juntamente com o verbo *langanō* («obter» ou «receber uma parte») e os substantivos *lachos* e *lachē* («parte» ou «porção»), termos que articulavam ideias semelhantes a *moira* enquanto lote devido a cada um<sup>850</sup>. Ademais, esta associação é dada por alguns autores antigos, entre os quais devemos sublinhar Píndaro, que legitima um novo lote a dar a Hélio, e Platão, que a desenvolve com particular transparência no mito de Er<sup>851</sup>. Naturalmente, os mesmos problemas que assinalámos sobre o entendimento das Meras como divindades distribuidoras de lotes esperar-se-ão para Láquesis<sup>852</sup>.

### 3.1.3 As Meras como fiandeiras

Uma actividade sobressai enquanto forma de imaginar da acção das Meras, representando, até, uma forma de materializar o lote. As metáforas da tecelagem, com ênfase no processo de fiar, eram tidos como mecanismos por excelência para a execução das vontades da tríade<sup>853</sup>, embora não aparecessem nas narrativas mitológicas nem nas primeiras representações iconográficas. Porém,

---

849) P. Chantraine, “Le Devin et Les Dieux chez Homère”, 54; W. Pötscher, *op.cit.* 8, 28-29; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 76-77, 90-91; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 131.

850) *Il.* 23, 75-92. Cf. Sch. *Er.* *Il.* 20 127; 23, 79b; Sch. *A. Ch.* 360 D. P. Chatraïne, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 611-612; A. Magris, *op.cit.* 29; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. 167-168. Láquesis pode ter tido um uso metonímico, como em Hdt. 9, 43, 2: ὑπὲρ λάχουσιν τε μόρον τε. Cf. Stesich. 222b fr. 64. Campbell; Aristid. Quint. 3, 26. F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum”, 1832.

851) *P. O.* 7, 54-71; *Pl. R.* 616b-621b. Cf. Procl. *in. R.* 2, 244, 1-2, 246, 4; 2, 266, 27-2, 268, 26; 2, 341, 13-2, 344, 18; Corn. *ND.* 13; Stob. 1, 5, 15; Plut. *Moralia* 644a. F. M. Cornford, *op.cit.* 22; Láquesis somente ocorre uma vez nos epítafios. *IG XII*, 5, 64.

852) Esta proximidade com *Moirai*, e a sua aparente autonomia no culto, levaram a que alguns autores, a partir de uma proposta dos anos 20 de Paul Kretschmer, colocassem a hipótese da sobrevivência de uma deusa antiga, incluída mais tarde entre as Meras, que presidisse à acção de «lotear». Essa tese tem por base uma inscrição messápica encontrada na Apúlia de um dativo plural *Logetibas* (nom. sg. *Logetis*), e uma referência de Fócio e Hesíquio a uma deusa sícula *lagesis*, que não é atestada novamente. A equivalência é muito interessante, mas não podemos demonstrá-la pelo culto, uma vez que, como vimos acima, a sua ocorrência coincidia com cultos das Meras enquanto pluralidade, a sua autonomia não é total e sugere um desenvolvimento específico a partir de Píndaro e Ísilo. Para mais, compreende uma possibilidade que se encontra fora do espaço geográfico das nossas inquirições. P. Kretschmer, “Messapische Göttingen”, *Glotta* 13/3-4, 1923, 278-281; G. Bonfante, *op.cit.* 200; P. Ramat, *op.cit.* 229-230.

853) J. Scheid & J. Svenbro, *op.cit.* 158-159; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 99.

notemos que a acção têxtil não era necessária ao desenrolar das respectivas intrigas, da mesma forma que as peças mais antigas representam as Meras em situações nas quais não se esperaria o uso dos seus instrumentos: a sua participação nos nascimentos, procissões nupciais e nos combates pela soberania do Crónida.

Contudo, logo no séc. VII a.C., um fragmento de Calino regista que as Meras fiariam e esta associação ao processo têxtil era conhecida no período clássico, como nos indica, por exemplo, a descrição do mecanismo das Meras e de *Anankē* no mito de Er como um fuso<sup>854</sup>. No período helenístico e romano, essa imagem permaneceu, particularmente em torno da figura de Cloto, e foi associada às Parcas romanas<sup>855</sup>. Em todo o caso, é nos *carmina* funerários que encontramos este motivo em maior número e mais desenvolvido entre os testemunhos de que dispomos:

Ó Meras, é mesmo de má vontade que curvastes vossos pescoços sobre os fusos,  
sempre que os pais têm de preparar túmulos para os seus filhos<sup>856</sup>.

Este exemplo, de entre muitos outros, mostra como a atribuição da responsabilidade pela morte às divindades podia ser expressa pela representação da acção de fiar<sup>857</sup>. Encontramos, neste contexto, a associação das Meras com ferramentas para a produção têxtil como a roca (*ēlakatē*), o fuso (*atraktos*, *klōstēr*) e a lançadeira (*kerkis*). A partir do período helenístico, as fontes associam-nas ao seu produto, o fio (*linon*, *mitos*, *nēma*, *elikōn*), como uma representação material da própria *moira* dos mortais, o período de vida que podem viver e o lote lhes cabe, como o tição de Meléagro na mitologia, e pode desdobrar uma metonímia das próprias deusas<sup>858</sup>. A relação deste elemento com a morte, curiosamente, não é representada pelo corte, mas pelo fim do fio, girando pelo fuso até terminar, sem poder ser rasgado<sup>859</sup>.

854) Callin. fr. 1, 8-9 West; B. Fr. 24, 8; PMG 1018a, 3; Pl. R. 616-617. Acrescente-se ainda o suposto modelo ático do séc. IV a.C. do «puteal de Moncloa» (Figs. 17, 27, 28), e a possibilidade de a comédia perdida de Hermipo, *As Meras*, ter estado recheada destes motivos, como parece indicar a exposição do vocabulário em Pólux. Poll. 10, 135-136 = Hermipp. PCG 5, fr. 49-50. S. Angeli, “Moirai”, 641; M. Giannoulis, *op.cit.* 31-35.

855) Luciano em *Cont.* 15-17 tem, na nossa opinião, a melhor ilustração. Theoc. 1, 139-140; Luc. *JConf.* 1-2; Nonn. 24, 279-281; Cat. 64, 320-381; *SVF* 2, 588 apud Lac. *Inst.* 2, 10, 20; *MV* 3, 6, 23. S. Angeli, “Moirai”, 647-648; “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, 111-112; M. Giannoulis, *op.cit.* 110-113.

856) *EAD* 30, 478, 7-8: ἀντία γ', ὃ Μοῖραι γαμψοὺς ἐπεθήκατε ἀτράκτοις/ αὐχένας, εἰ γενέται παισὶ τελοῦσι τάφους.

857) P. Roussel, “Les fuseaux des Moires”, 273-276; R. Lattimore, *op.cit.* 159, 177-178.

858) A. Mayer, *op.cit.* 26-28; R. B. Onians, *op.cit.* 331-335, 349, 378-379; R. Lattimore, *op.cit.* 159-161; C. B. Pistorio, *op.cit.* 70-73. A propósito desta questão, apresentamos uma curto levantamento a partir da documentação trabalhada no nosso estudo. 1) associação aos seus instrumentos: B. Fr. 24, 8; PMG 1018a, 3; Pl. R. 616-617; Luc. *Cat.* 7; *JConf.* 4-6; *Schol.* 19, 3; Eus. *Hierocl.* 45-47; *GVI* 774; 1606; *SGOst.* 1, 20, 23; *EAD* 30, 478. Cf. P. Roussel, “Les fuseaux des Moires”, 274-275. 2) associação ao fio: Theoc. 1, 139-140; Phanocl. apud. Clem.Al. *Stom.* 4, 2, 23; Luc. *Schol.* 19, 3; 20, 4; Nonn. 2, 679; 11, 255; 20, 119; Q.S. 13, 494-495; *AP* 3, 15; 7, 14; *Βιόγραφοι* 66, 36; *P.Mag.* 4, 2793-2794; *EAD* 30, 484; *GVI* 372; 407; 436; 672; 876; 963; 965; 1029; 1139; 1162; 1197; 1436; 1469; 1555; 1606; 1776; 2003; 2031; 2086; *IG* XII, 5, 64; XII, 8, 444; *IP* 7, 2, 577; *SEG* 31, 810; *SGOst.* 1, 15, 4; 1, 19, 1; 2, 6, 14; 3, 4, 99; 4, 9, 1; 4, 12, 3; 4, 12, 9; P. Büyükkolanc & alii, “Grabepigramm auf den Sklaven Hyllus”, *ZPE* 169, 2009, 87-88.

859) Theoc. 1, 139-140; Lyc. 716; Phanocl. apud. Clem.Al. *Stom.* 4, 2, 23; *GVI* 607. S. Ballestra Puech, “Parques”, 1141; R. Lattimore, *op.cit.* 1960; G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: part I”, 16. Isto não significa que o motivo do corte não existisse na cultura grega. Cf. Paus. 8, 10, 3; Eur. *Alc.* 75-77, 101-104; *MV* 3, 9, 11.

No que toca a esta caracterização, podemos dizer que Cloto é a divindade que sobressai. O seu próprio nome, *Klōthō*, costuma ser traduzido por «fiandeira» e é tido, por alguns autores, como uma personificação da própria técnica têxtil, visto que deriva directamente do verbo *klōthō*, que significa «fiar» ou «gitar o fuso», embora fosse mais comum o uso dos compostos *epiklōthō* ou *kataklōthō* para a técnica em si e para a ilustrar a acção das Meras<sup>860</sup>. Dada a transparência etimológica, esta imagem deveria estar na imaginação imediata do crente que a invocasse. Cloto, de facto, acaba por ser associada ao fuso na arte e dispõe de uma ligeira autonomia, estando presente numa narrativa mitológica, a salvação de Pélops, e tendo sido privilegiada entre as restantes Meras por alguns autores antigos e nos *carmina* funerários<sup>861</sup>. Acresce, ainda, a questão da existência, na *Odisseia*, de uma referência a umas certas *Klōthes* que teriam fiado o retorno de Ulisses aquando do seu nascimento, antes de as Meras estarem associadas à tecelagem nas fontes que nos chegaram:

E não deverá ele padecer entretanto qualquer sofrimento,  
até que regresse à sua terra; mas depois disso terá  
de aguentar tudo o que a *Aisa* e as terríveis *Klōthes*  
lhe fiaram a nasença, quando o deus à luz sua Mãe<sup>862</sup>.

Os versos caracterizam estas figuras numa grande proximidade com a imagem tradicional das Meras enquanto divindades que determinariam uma *moira* no momento do nascimento e recorrendo ao mecanismo da tecelagem. Tendo em conta estes elementos, que sugerem autonomia e anterioridade, alguns autores sustentam que Cloto poderá ser uma sobrevivência de um antigo epíteto conotado com a produção têxtil de *Moira*, caso esta fosse uma divindade, como defendeu Ramat, ou *Aisa*, como avançou Bianchi<sup>863</sup>. Mas embora seja interessante a hipótese de uma origem diferenciada, devemos sublinhar que não existe qualquer testemunho de Cloto no culto, que *aisa* nos Poemas Homéricos é sinónimo de *moira* e que a metáfora da tecelagem para expressar a intervenção divina não era exclusiva das Meras<sup>864</sup>.

860) Estes termos derivam da mesma raiz que *klōstēr* (o fuso) e *klōstērion* (o fio), e poderão mostrar uma relação semelhante à que *Rapsō*, que encontramos no Pireu, teria com *raptō*. Callin. fr. 1, 8-9 West; Stesich. 222A; 212 Campbell; Q.S. 11, 140-141; A.D. *Synt.* 1, 39; *Laph2007* 12, 210; *EAD* 30, 484; *GVI* 1555; 1606; *IG* XII, 5, 64; *SGOst.* 7, 5, 4. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 545; C. B. Pistorio, *op.cit.* 45, 69-70; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*. 292; “The Spinning Fate in Homer”, 87-88; G. Bonfante, *op.cit.* 200.

861) Figs. 17, 27-28, 36, 41, 31. Corn. *ND.* 13; P. *O.* 1, 25-58; *Sch. O.* 1, 40a-41; Philostr. *Im.* 1, 30, 2-4. Píndaro coloca-a um trono e Luciano valoriza-a em detrimento das outras duas como personagem. P. *I.* 6, 15-17; Luc. *Hist. Conscr.* 38; *Sat.* 11; *DMort.* 30, 2-3; 27; *Trag.* 102-109; *Cat.* passim; *JConf.* passim; *Schol.* 19, 3. *AP* 7, 148; *Coll.Alex.* Adesp. 34, 8; *GVI* 1903; 1904; *SGOst.* 4, 12, 9; *TAM* V, 1, 568.

As restantes Meras também podiam ser associadas a esta actividade individualmente, embora, sublinhemos, em menor número e em registos mais tardios. Him. *Or.* 32, 48; *P.Mag.* 4, 2249; 2318-2320; Eus. *Hierocl.* 48; *PE* 6, 8, 20; *IG* XII, 5, 64. Filóstrato descreve Musas que fiam no nascimento de Homero, uma imagem alusiva às Meras que, aliás, permitem tal excepção. Philostr. *Im.* 2, 8, 6. Cf. Idem, *Her.* 44, 1-44, 2. M. Molina, *op.cit.* 121.

862) *Od.* 7, 195-198, em trad. F. Lourenço, *Odisseia*. Lisboa, Biblioteca Escritores Independentes, 2008, 121. É precisamente num fragmento de Píndaro, autor que a distingue no mito e valoriza Cloto, que este plural volta a aparecer. P. *Fr.* 70D, g, 6 Mähler. Cf. Eust. *Od.* 7, 197; Hom. *Sch.* 7, 197 Hsch. κ 3065; Hdn. Gr. 3.2, p. 164, §197; *EM* 495,25.

863) U. Bianchi, *op.cit.* 49-52; P. Ramat, *op.cit.* 240-241.

864) W. Krause, *op.cit.* 145-147; P. Chantraine, “Le Devin et Les Dieux chez Homère”, 69; B. C. Dietrich, *Death*



Já tocámos nesta questão aquando do tratamento das referências provenientes e relativas a Delos e ao nascimento de Apolo. Então, Ilitia poderia ter sido invocada como *Eulinos* num hino ligado ao culto local, que Pausânias conhecia e procurava deixar claro ao leitor que esse título deveria corresponder ao «Destino» (*hē peprōmenē*)<sup>865</sup>. Nos Poemas Homéricos, além das *Klōthes* e apesar da ausência das *Meras* neste ponto, *Moirā*, *Aisā*, *daimōn*, Zeus e os deuses fiam (*epiklōthō*) aos homens certos acontecimentos da sua vida, sendo equiparado o *linos* à porção que lhes cabe, complementando, por vezes, com o motivo de que uma agência o determinaria no momento no nascimento<sup>866</sup>. Ademais, o entrelaçar das imagens da tecelagem com as concepções de causalidade divina na epopeia ultrapassa este motivo, estando elas articuladas, por exemplo, com o tema da pesagem dos destinos ou dos jarros do infortúnio<sup>867</sup>.

Por outro lado, é notória a associação antiga, já presente nos Poemas Homéricos, entre técnica têxtil e composição rapsódica<sup>868</sup>. Esta relação dota a metáfora de uma dimensão metapoética, enquanto reconhecimento das necessidades narrativas, visto que sem a *moira* a intriga não chegaria ao seu termo, e a audiência, tal como o poeta, enfrentam as expectativas da realização de um mito conhecido. Tecer versos uns aos outros é garantir que o *linos* de cada herói, de facto, se cumpra e esteja entrelaçado num padrão mais elaborado. Assim, estas imagens devolvem a representação das fiandeiras ao campo das concepções de determinação divina, pelo controlo que os poetas têm de ter sobre os poemas<sup>869</sup>. O tema encontra-se bastante trabalhado na *Odisseia*, por exemplo, com dolo de Penélope, no qual a tecelagem permite uma gestão, embora temporária, da progressão da intriga, atrasando as suas núpcias até ao retorno de Ulisses, ou com reconhecimento do próprio de que as revelações de Tirésias, sobre esse mesmo percurso, corresponderiam ao que os deuses fiam<sup>870</sup>. Assim, Alcínoo acaba por denunciar a intercepção das duas dimensões no épico:

---

*Fate and the Gods*. 11-13; A. H. W. Adkins, *Merit and Responsibility*, 22 n. 1, 88-90.

865) Paus. 1, 18, 5; 8, 21, 3. Vide supra pp. 88-90, 136-139 & cf. infra pp. 206-209.

866) *Il.* 5, 487-489; 14, 85-87; 20, 127-128; 24, 209-210; *Od.* 1, 16-17; 3, 208-209; 4, 206-208; 16, 62-64; 20, 194-196. P. Weizsäcker, *op.cit.* 3086-3088; P. Chantraine, “Le Devin et Les Dieux chez Homère”, 51-69; R. B. Onians, *op.cit.* 335-337; B. C. Dietrich, *Fate, Death and the Gods*. 289-290; R. Janko, *The Illiad. A Commentary*. Vol. 4, 160; G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: part I”, 7-8.

867) *Il.* 12, 430-439; 24, 525-533. Cf. *Il.* 8, 66-77; 16, 658; 19, 221-224; 22, 208-213; Hes. *Op.* 90-99. A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 125; B. C. Dietrich, *Fate, Death and the Gods*. 293-296; B. Hainsworth, *The Illiad. A Commentary*. Vol. 4, 363-364; M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História de Cultura Clássica*. 164-165 n. 25. Sobre a pesagem dos destinos: J. Duchemin, “La Pesée des Destins”, 240-258; J. V. Morrison, *op.cit.* 286-294; H. A. Shapiro, *op.cit.* 78-81, 145-148; N. S. Rodrigues, “Um Tema egípcio na *Iliada*”, 247-250.

868) *Il.* 3, 121-129; 3, 150-155; *Od.* 5, 61-62; 10, 221-223. A. Iriarte, *op.cit.* 31-32; J. Sheid & J. Svenbro, *op.cit.* 111-121; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 35-37, 285-386; J. M. Snyder, “The Web of Song: Weaving Imagery in Homer and the Lyric Poets”, *CJ* 73/3, 1981, 193-195.

869) U. Bianchi, *op.cit.* 22-23; W. Pötscher, *op.cit.* 7-9, 31; J. V. Morrison, *op.cit.* 276-277; M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História de Cultura Clássica*. 134-135, 147; M. Panetella, “Spinning and Weaving. Ideas of Domestic Order in Homer”, *AJPh* 144/4, 1993, 494.

870) *Od.* 2, 96-110; 8, 579-580; 19, 136-146; 24, 125-137; S. Ballestra-Puech, “Tisseuses” in *Dictionnaire des mythes féminins*. P. Brunel (dir.), Monaco, Éditions du Rocher, 2002, 1831; G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: part I”, 8-9; A. Iriarte, *op.cit.* 120-130. Também interessante é o passo em que Ulisses, fazendo-se cretense, avança que o *daimōn* teria fiado as suas falsas viagens. *Od.* 16, 62-64. Cf. 11, 363-369. P. Chantraine, “Le Devin et Les Dieux chez

Foram os deuses os responsáveis: fiaram (*epeklōsanto*) a destruição para os homens, para que também os vindouros tivessem tema para os seus cantos<sup>871</sup>.

Assim, parece-nos que as representações da produção têxtil, como mecanismo de intervenção dos deuses, encontram-se num nexo de imagens e crenças particularmente elaborado, anterior e autónomo às Meras. Neste contexto, a relação das divindades com a *moira*, enquanto lote que cabe a cada um, deve ter sido um terreno fértil para associar estas metáforas, sendo possível que a inclusão de Cloto na tríade, sem continuidade semântica com as outras duas, tenha resultado de tal processo. Acresce a esta hipótese a ausência de essa forma de as imaginar no mito e nos registos iconográficos mais antigos, como já referimos, e a inexistência de qualquer culto a Cloto ou às *Klōthes*. Contudo, também no que respeita aos cultos das Meras, a figuração das fiandeiras e dos seus utensílios não é registada nos testemunhos, sendo somente referida no comentário de Prócuro à *República*, já no séc. V, no que respeitava ao mito de Er:

Por causa disto, fez equivaler a revolução do cosmos com um fuso e os seus pesos, visto que existe o costume de usar estas coisas como símbolos das Meras nas suas festividades: as rocas (*ēlakatas*), os fusos (*atraktous*) e os fios (*nēmata*)<sup>872</sup>.

Este registo interessa-nos porque, por um lado, alude aos mesmos objectos associados à tríade nos restantes testemunhos, o que nos indica que o comentador não inventara tal associação e, por outro, porque descreve a sua integração num rito. Todavia, trata-se de uma prática sem qualquer paralelo, numa fonte particularmente tardia e sem indicação da origem da informação ou se o autor a registou por *autopsia*. Devemos sublinhar que as atitudes de Prócuro perante o politeísmo desse período, tal como o ambiente político e religioso do neoplatonismo do seu tempo, denotam uma valorização do panteão grego que se estendia à participação ritual<sup>873</sup>. Neste contexto, sabemos que a procura de uma exegese das Meras no mito de Er teria implicado alguma recolha e é possível encontrar esse interesse numa segunda referência, na mesma obra:

Pois é apropriado para elas o que não foi misturado e o que é puro. Por isso, é correcto que se façam libações às Meras de forma sóbria (*nēphalia*) e a tudo o que é ctónico(?) [...] <sup>874</sup>

Homère”, 52-54. Levando esta análise a um extremo, Morrison defende que as inconsistências das ideias «destino» nos Poemas Homéricos não são mais que soluções poéticas neste contexto. J. V. Morisson, *op.cit.* 286-294.

871) *Od.* 8, 579-580, em trad. F. Lourenço, *Odisseia*. 144.

872) Procl. in *R.* 2, 240, 22-25: διὸ καὶ τὰς περιόδους ἀτράκτω καὶ σφονδύλοις προσεΐκασεν, ἐπεὶ κὰν ταῖς ἱεροποιΐαις συνθήματα ταῦτα τῶν Μοιρῶν εἰώθασι παραλαμβάνειν, ἡλακάτας ἀτράκτους νήματα· Cf. Pl. *R.* 616-617.

873) E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. 287-288; A.-J. Festugière, “Proclus et la religion traditionnelle” in *Études de Philosophie Grecque*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, 575-584; P. Hoffmann, “What was Commentary in Late Antiquity? The Example of Neoplatonic Commentators” in *A Companion to Ancient Philosophy*. M. L. Gill & P. Pellegrin (eds.), London, Wiley-Blackwell, 2009, 598-600.

874) Procl. in *R.* 2, 246, 26-2, 247, 2: καὶ γὰρ τὸ ἀμιγὲς καὶ καθαρὸν αὐταῖς οἰκεῖον· διὸ καὶ νηφάλια σπένδειν θεμιτὸν Μοίραις καὶ πᾶν τὸ χθόνιον ... μαι[ς] αὐ... Dada a lacuna documental de 25 palavras que, possivelmente, continuariam a indicação das práticas correctas (*themiton [estin]*), seguimos a leitura de A.-J. Festugière, *Commentaire sur la République*. Tomo 3, Paris, Librairie Philosophique, 1970, 204: «et tout ce qui est chthonien †...†». Se, de facto, o autor considerava os ritos devidos como ctónicos, dado que caracteriza a divindades «olímpicas e luminosas» (Procl. in

Próculo refere-se a um tipo de libações historicamente atestadas nos limites geográficos do nosso estudo e que nós sabemos terem sido usadas para honrar as Meras. Esta categoria de rito, «sóbrio» porque evita o derramamento de vinho e o substitui por água, leite ou mel, já a encontramos nos cultos em Sícion, Quios e Cós<sup>875</sup>. Talvez esta consistência entre o registo do comentador e os dados do rito possa sustentar a hipótese de que a primeira referência aos utensílios têxteis correspondia a uma outra regra, não testemunhada nas fontes restantes que nos chegaram, e implicasse uma origem comum das informações. Porém, resta propor a localização desse culto.

A hipótese da experiência do rito pelo próprio terá sempre o problema da distância temporal com práticas testemunhadas para o período clássico e helenístico e significaria uma continuidade até, pelo menos, ao séc. V. Não obstante, a longa passagem de Próculo por Atenas, durante a qual esteve à frente da Academia no seu período derradeiro, exerceu cargos municipais e participou activamente nos cultos políades, nomeadamente no de Atena, sustenta a tese do conhecimento de práticas locais<sup>876</sup>. Tal suposta origem ática dos registos é pertinente, também, pelo facto de outras divindades, com as quais as Meras se associavam nessa comunidade, terem sido alvo de semelhantes práticas, como as Erínias/Euménides e Afrodite Urânia. Além do mais, um escólio a *Agamémnon* de Ésquilo regista que os *apyrōn hierōn*, evocados por Clitemnestra na tragédia, seriam as «consagrações das Meras e das Erínias, também chamadas de *nēphalia*». Henrichs considera que este último registo indica a existência de um culto conjunto em Atenas para o período clássico e Pirenne-Delforge defende que todos os documentos são sugestivos de práticas áticas<sup>877</sup>.

Reconhecemos, não obstante, problemas nestes argumentos. Em primeiro lugar, eles implicam uma série de projecções sobre fontes tardias que, sublinhemos, nunca referem explicitamente uma relação com Atenas. Aliás, os comentários e escólios são escritos num contexto de recolha e trabalho sobre testemunhos que não implicam, nem preferem, a *autopsia*<sup>878</sup>. Isto significa que não podemos identificar ao certo as práticas com uma comunidade específica. Para mais, visto que a vida de Próculo não o limitou a Atenas, nada nos obriga a assumir que ele usara uma fonte ática para estas questões. Por fim, não nos parece que seja particularmente seguro, nestas condições, fazer uma associação incerta de ritos a um culto mal atestado, a fim de demonstrar a

---

R. 2, 246, 5-16), isso sugere-nos que incluía um elemento cuja contradição não poderia negar ou evitar pela autoridade do mesmo. Mas trata-se de uma conjectura nossa.

875) Paus. 2, 11, 4; *Sokolowski* 2, 79; 3, 22; 3, 177 ls. 31-38. E. Simon, “Libation” in *ThesCRA* 1, 2004, 241; F. Graf, *Nordionische Kulte*. 26-28.

876) H. Saffrey, “Proclus” in *NPW* 11, 2007, 912; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 920; A.-J. Festugière, “Proclus et la religion traditionnelle”, 578-579, 592.

877) A. Sch. A. 70; *Eum.* 105-109; S. OC 41-43; 96-101; 465-482; *Sch. OC* 489; *Suid.* v 356 = *Polem.Hist. FGrH* 328, fr. 12. Cf. Eur. Fr. 494 *Kannacht*. A. Henrichs, “Anonymity and Polarity”, 38 n. 53; “The ‘Sobriety’ of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood”, 88-89, 93, 97; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l’adresse rituelle en Grèce”, 123-126, 131 n. 94.

878) Embora o escólio pertença a um dos manuscritos mais antigos, que contém material do período helenístico e romano, é impossível evitar este ponto. E. Dickey, *op.cit.* 46, 36-37; P. Hoffmann, *op.cit.* 615-616.

validade de uma relação entre outros ritos, desconhecidos nos restantes testemunhos, com o mesmo culto ou com um culto da mesma comunidade. Não negamos a pertinência do documento, mas o seu uso para demonstrar um culto das Meras é limitado, e mesmo que aceitemos a sua existência, não sabemos se essas práticas seriam uma recepção tardia das mesmas metáforas da produção têxtil preservadas na literatura e, em particular, na *República*, precisamente a obra que Próculo comenta. Ou seja, parece-nos haver simplesmente demasiadas incertezas<sup>879</sup>.

Por fim, sublinhemos que a associação da tríade à tecelagem coloca a na esfera das representações do mundo das mulheres e, em particular, da sua idealização no *oikos*<sup>880</sup>. Já notámos que os cultos e mitos das Meras remetiam para domínios de acção divina ligados aos papéis que lhes eram associados e esperados no foro doméstico, como o nascimento e o casamento<sup>881</sup>. Mas que, também em certos casos, as divindades chegavam a fazer parte dos cultos das próprias famílias, como vimos em Cós e em Halicarnasso. Além disso, em Atenas e Cós, as fontes sugerem-nos um culto praticado preferencialmente por mulheres.

Neste contexto, sublinhemos a distinção com que Maria Panetella avança relativamente às mulheres que tecem e fiam nos Poemas Homéricos, sabendo que as Meras são caracterizadas, essencialmente, como fiandeiras. Defende a autora que, na epopeia, as personagens que tecem, (como Penélope) fazem-no durante momentos em que o seu estatuto é inseguro e ainda está por definir, quanto à casa a que pertencem, enquanto as que fiam, (como Arete) se vêm numa situação de estabilidade e segurança, pelo que Panetella sugere que a alteração da especialização na produção têxtil denotaria uma transição e inscrição bem-sucedida no quadro das expectativas em torno do seu lugar na família<sup>882</sup>. Este registo encontra-se muito próximo de um aspecto que encontramos no culto em Atenas, que articulava as ansiedades das jovens antes de se casar. Estas considerações não significam que a representação das Meras como fiandeiras se devesse somente a esta dimensão das divindades mas, em nossa opinião, a proximidade não deixa de ser particularmente sugestiva de um entendimento da tríade como entidades que intervinham e eram entendidas neste contexto do *oikos*.

### 3.1.4 Deusas parteiras

Parece-nos evidente que uma das formas mais populares de imaginar a actuação das Meras

---

879) Voltaremos a esta questão aquando da interpretação das práticas rituais. Vide infra pp. 215-217.

880) A. Iriarte, *op.cit.*: 30-33; 99-104; I. Pérez Miranda et J. R. Carbó García, “Hijas de la noche (I)”, 137; F. Lissarague, *op.cit.* 250-259.

881) Neste contexto, julgamos interessante que estes aspectos sejam articulados com o mecanismo têxtil na *Odisseia*, quando se afirma que Zeus fia (*epiklōsēi*) o sucesso nas bodas e na descendência. *Od.* 4, 206-211; Cf. L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 441-454.

882) M. Panetella, *op.cit.* 493-500. Cf., por exemplo, Helena em *Il.* 3, 121-129; *Od.* 4, 120-135; e Penélope em *Od.* 17, 96-97; 18, 313-319.

seria a sua participação e intervenção no processo de nascimento de um indivíduo. Como vimos, as narrativas mitológicas recorrem a esse motivo para introduzir as divindades nas intrigas e, por vezes, essa participação expressava-se por uma relação directa com as dores de parto (*ōdines*), que seriam apaziguadas ou aumentadas, mediante o envio das deusas ou o seu afastamento pelos presentes, indicando a representação de práticas obstetrícias<sup>883</sup>. Alguns *carmina* funerários chegam a responsabilizar as Meras por mulheres que morreram no parto, como tendo sucumbindo às dores, remetendo para essa mesma imagem<sup>884</sup>. Neste contexto, também temos vindo a sublinhar o mito do nascimento de Hércules como um excelente exemplo, visto que incluía procedimentos rituais durante o parto e, no culto em Tebas, associava o epíteto de *Pharmakides* à tríade, aludindo aos próprios *pharmaka* que as parteiras conheceriam para essas ocasiões, para bem ou para mal<sup>885</sup>.

A integração desta ideia num epíteto é um testemunho particularmente expressivo da forma como os crentes imaginariam as deusas, indicando o entendimento das funções esperadas no contexto do culto e definindo o seu domínio de acção<sup>886</sup>. Além de *Pharmakides*, sabemos que as Meras foram chamadas de *Lochiai*, um epíteto que aludia às funções obstetrícias de Ártemis, e de *Teleiai*, mais comum no contexto nupcial que, porém, estava intimamente ligado com a procura de descendentes. Em Delfos, esse epíteto aparece associado à capacidade de as deusas levarem a gravidez a um bom termo, numa inscrição votiva. Por fim, já referimos o epíteto *Lacheseis*, usado em Esparta para, em nossa opinião, distinguir das Meras envolvidas no culto em Amiclas, especificando que seriam, possivelmente, divindades do nascimento na sequência da popularidade do culto em Epidauro, que individualizava Láquesis como parteira de Asclépio<sup>887</sup>.

O uso destes epítetos oferece-nos alguma segurança para avançar com a hipótese de que, pelo menos para os cultos ligados ao nascimento, e talvez para outros relacionados com o casamento e com o *oikos*, as Meras seriam imaginadas como parteiras. O apelo a um parto isento de dores corresponde, pelo que nos sugerem os testemunhos do rito, do mito e dos epitáfios, à expectativa da sobrevivência da criança e da mãe. Outrossim, sabemos que a tríade se associava a outras divindades que partilhavam as mesmas funções aquando do nascimento, em particular com

883) *P. O.* 6, 39-44; 7, 54-71; *P.* 3, 8-9; *Fr.* 52m; *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 43-52; figs. 15-18. S. Wise, *op.cit.* 21-26, 83-88; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 230-231; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 449-450; S. Deacy, *Athena*. 21-31; A. Bernabé, “El Nacimiento de Atenea en la Literatura Griega Arcaica”, 91-94. Vide supra pp. 132-136, 175-177.

884) *EAD* 30, 478; *GVI* 1606; 1904; 2031. N. Demand, *op.cit.* 120-134.

885) Paus. 9, 11, 1-3; Ant. Lib. 29; Ov. *M.* 9, 281-323; Lib. *Narr.* 8; Clem. *Prot.* 2, 39, 6; Ael. *NA*, 12, 5; Eust. *Il.* 19, 188; Sch. *Er. Il.* 119a. Plat. *Phdr.* 77e-78a; *Tht.* 149b-d. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 169-178; V. Dasen, “Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity” 188-189; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 27-28; D. Collins, *op.cit.* 59-61, 133-134. Vide supra pp. 79-82, 148-150.

886) R. Parker, “The Problem of the Greek cult epithet”, 175-176.

887) Eur. *IT* 205-217; Call. *Dian.* 20-25; Paus. 3, 10, 10-11; 3, 19, 3-5; *CEG* 894; *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 43-52; V, 1, 602. R. Parker, “Artémis Ilithye et autres”, 225-226; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 445-448; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 99-100, 106-107; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. 310-311. Vide supra pp. 58, 62-64, 178-181, 184.

as Ilítias<sup>888</sup>. Por fim, somos da opinião de que, quando as narrativas mitológicas não associavam as deusas ao momento preciso da execução do parto, mas envolviam funções courótrofes na sequência do êxito nesse procedimento, tal pode ser interpretado como um desdobramento da mesma representação, visto que as parteiras acompanhariam o recém-nascido durante o processo de limpeza e verificação da criança, antes de esta ser socialmente aceite como membro da família<sup>889</sup>.

### 3.1.5 «Divindades do Destino» e inflexibilidade

É inevitável, ao procurar compreender como as Meras seriam imaginadas no culto, retomar alguns dos problemas traçados na introdução sobre a linguagem que usamos para as explicar. A evidência da imagem do lote, imediata e inerente ao nome *Moirai*, conduziu a maioria dos trabalhos em torno da forma como *moira* se aproxima de uma ideia traduzível por «destino». Por isso, as deusas são facilmente descritas como metáforas ou prosopopeias sem considerável autonomia de outros assuntos. Falamos, nomeadamente, da personificação da *Moira* e das concepções de causalidade divina e de determinação metafísica nos Poemas Homéricos e na cultura grega. A análise dos cultos, porém, convenceu-nos das insuficiências de tal definição.

Este problema já foi diagnosticado por Pirenne-Delforge, Pironti e, de certa forma, levemente aludido por Farnell e Pötscher: existe uma tradição que reduz, nos estudos sobre a tríade, as Meras a fiandeiras da morte e do «destino», por vezes, ligadas a uma ideia de ordem ou *taxis*, sem que essa caracterização possa interpretar os testemunhos que delas dispomos<sup>890</sup>. De facto, essa tradição tem permitido aos autores assumir traduções eufemísticas como, por exemplo, «Destinos», «Fados», *the Fates*, *Schicksalgöttinnen* ou *Ministry of Misfortune*, que desdobram uma equivalência entre a tríade e o que se espera desse destino ou infortúnio, apesar de não o definirem e tomarem tais expressões da linguagem hodierna<sup>891</sup>. Contudo, também não podemos ignorar que a Antiguidade nos sugere essa mesma imagem e não são poucos os exemplos na literatura grega em que os homens, e por vezes até os deuses, são incapazes de escapar aos desígnios das Meras<sup>892</sup>.

---

888) Além das Ilítias, também pode ser argumentado o mesmo para a associação com Asclépio e Ártemis. P. N. 7, 1-5; P. Smp. 206C-e; Coll.Alex. Adesp. 11, 14-19; Opp. H. 485-487; Porph. Fr. 359; 33-34. Cf. Il. 19, 96-133; H. Hom. Ap. 89-119; Call. Dian. 20-25. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 339-341; M. Molina, *op.cit.* 120; N. Demand, 88-94; S. Wise, *op.cit.* 41-42.

Em todo o caso, além de Láquesis, também dispomos de registos, embora tardios, que associam Cloto e Átropo ao nascimento. Parece ter existido uma etimologia que associava *Klōtho* com os chamamentos da parturiente durante o parto (a partir de *kleō*). Coll.Alex. Adesp. 11, 14-19; Luc. Trag. 102-109; Fulg. Myth. 1, 8; MV 1, 109; 2, 22.

889) N. Demand, 66; V. Dasen, “Les Parques et le pouvoir des femmes”, 225-243; R. Garland, *The Greek Way of Life*. 61-64.

890) V. Pirenne-Delorge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 93-95, 109-110; “Many vs. One”, 42-43; W. Pötscher, *op.cit.* 13-14; L. R. Farnell, *op.cit.* Vol. 1, 81-82.

891) Por exemplo, W. F. Otto, *op.cit.* 267-278. R. B. Onians, *op.cit.* 416; W. C. Greene, *op.cit.* 15-16; C. B. Pistorio, *op.cit.* 40-89; F. W. Hamdorf, *op.cit.* 33; A. Henrichs, “Moirai”, 125; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 379-385; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 34-37.

892) Hes. Th. 217-222; 901-906; Sc. 258-263; Callin. fr. 1 West; P. I. 6, 16-18; A. Pr. 507-524; S. Ant. 977-988; Eur. IT 203-217; Theoc. 1, 139-140; Coll.Alex. Euph. 21; Bio Fr. 8, 13-14 Gow; Nonn. 11, 255; Q.S. 9, 415-420.

Neste contexto, devemos sublinhar duas particularidades. Em primeiro lugar, o grupo documental mais representativo desta imagem é, como se esperaria, o dos poemas fúnebres, literários ou epigráficos. Estes materiais invocam a tríade como tópico de atribuição da responsabilidade a entidades sobrenaturais, cuja fatalidade das decisões é tautológica pelas necessidades do género literário e da biologia, pois não sendo possível alterar a morte, resta somente inscrever um lamento<sup>893</sup>. Por outro lado, uma das Meras destaca-se neste motivo: Átropo, cujo nome é construído com uma alfa privativo sobre a raiz \**trep-*, comum ao verbo *trepō* («gitar», «vergar») tal como *atropia* («a inflexibilidade»), e tem sido traduzida por «aquela que não se pode vergar» ou «a inflexível», podendo ainda ter um valor adjectival, atestado para as próprias divindades e seus utensílios<sup>894</sup>.

Porém, ao contrário de Láquesis ou de Cloto, trata-se de uma figura consideravelmente apagada nas fontes de que dispomos. Não tem autonomia nos registos do culto ou do mito e, numa prece, até é substituída pela *Aisa* homérica<sup>895</sup>. Átropo aproxima-se, em parte, das entidades criadas para completar uma tríade, um «número marginal», como definiu Brulé, pese embora a carência de continuidade semântica e homogeneidade entre os restantes nomes das Meras<sup>896</sup>. Contudo, em nossa opinião, a sua ausência das fontes revela o problema fundamental da imagem da inflexibilidade, quando associada às alegadas crenças no «Destino», perante o programa de interacção e resposta que o rito propõe ao crente.

Não faria sentido apelar, literalmente, à irmã inflexível da tríade, da mesma forma que vários cultos e narrativas mitológicas, como temos vindo a notar, não sugerem uma caracterização de deusas incapazes de serem contrariadas ou persuadidas nos seus domínios de acção. Pelo contrário, a tríade permite excepções e intervenções que beneficiam os mortais. Nesses registos, não há qualquer contradição com a necessidade dos rituais em pressupor a motivação do crente na possibilidade de gerir eventos futuros, tornando o rito pertinente, mesmo que ilusório<sup>897</sup>. Ademais, os campos de acção aludidos nos cultos não implicam uma noção estruturada de «destino» nas expectativas de quem neles participaria, visto que remetem para questões concretas (como, por exemplo, o nascimento de uma criança ou o êxito numa competição) e não para toda e qualquer experiência da vida humana que poderia estar sujeita a tais poderes.

Em particular, lembremos como a presença das Meras no teatro ático ultrapassava a prosopopeia, visto que reflectia particularidades do culto local e não obrigava que a intriga se

893) R. Lattimore, *op.cit.* 144-147. Vide infra pp. 230-232.

894) Hes. *Sc.* 259-260; Luc. *Hist. Conscr.* 38; *Schol.* 19, 4; Corn. *ND.* 13; *GVI* 1903; *SGOst.* 1, 15, 4. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* 1132-1133; G. Bonfante, *op.cit.* 200; A. Magris, *op.cit.* 33-34.

895) *PMG* 1018a-b. Vide infra pp. 223-225.

896) P. Brulé, “Arithmologie et Polytheisme”, 38-42.

897) Seguimos, especialmente, as definições de Burkert. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica.* 503-511; *Homo Necans.* 22-29; *A Criação do Sagrado.* 57-83, 173-205; *Ancient Mystery Cults.* 12-29.

resolvesse em acordo com as vontades das deusas. Em Olímpia, a localização dos altares, tal como a integração da tríade na mitologia dos fundadores dos santuários, reflectia a procura, pelos atletas, de uma protecção divina para a vitória nos Jogos. Em Delfos, as imagens e os oráculos que as associavam ao santuário não são explicadas por uma ideia de uma fatalidade que, aliás, contradiria as expectativas inerentes à prática divinatória<sup>898</sup>. E, como vimos, a integração de valores de *moira* no culto das Meras não obriga a uma leitura que implique uma expressão de «destino».

No mito, a *atropia* não marca as narrativas. Pelo contrário, encontrámos regularmente o motivo da licença e excepção, quando as Meras intervêm, permitindo escapatórias e ludíbrios. Além do mais, em vários casos, existe uma aproximação das acções das personagens a comportamentos rituais que permitiriam alcançar essas mesmas licenças. Talvez o exemplo mais claro seja o mito de Alceste, no qual Apolo teria embriagado as Meras, mais habituadas a libações «sóbrias»<sup>899</sup>, e com isso consegue salvar Admeto pelo sacrifício da sua mulher que, no entanto, também retorna dos infernos numa subversão completa de qualquer inflexibilidade.

A aparente inconsistência entre «destino» e «excepção» não se deveria colocar na mente dos crentes. Ao existirem limites à inflexibilidade das deusas no culto, a contradição deve radicar nas nossas inquirições e no uso inadequado da linguagem conceptual. Em nossa opinião, a inserção recorrente das Meras nos estudos sobre a *moira* e, em particular, nos trabalhos sobre os Poemas Homéricos que se focam na problemática do fatalismo e liberdade, incentiva a transferência das temáticas e termos recorrentes nessas análises. Assim, a «*uulgata* dos dicionários» compreenderá um terreno propício para projectar sobre a tríade o que os diferentes autores tinham por conclusões e pressupostos do que seria o «Destino» para os Gregos. Esse termo, aliás, é muitas vezes definido a partir de paradigmas de causalidade que o associam a premissas fatalistas, deterministas e inconciliáveis, num plano lógico, com o livre arbítrio, quando não é definido a partir do senso comum e da linguagem corrente, acrescentando a este problema uma série de anacronismos.

Como sublinhou Versnel, precisamente sobre este assunto, a operação hermenêutica fundamental de encontrar sentido nas fontes tende à procura de uma coerência pelo sujeito inquiridor que, sem uma análise cuidada, pode identificar por inconsistência o resultado da projecção dos seus preconceitos sobre o objecto em causa<sup>900</sup>. Se partirmos de perspectivas que caracterizam a análise dos mecanismos de causalidade divina e determinação metafísica em estudos que não se focam no religioso (por exemplo, responsabilidade humana e fatalidade na *Iliada*),

---

898) Idem, “Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany” in *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), Leiden, Brill, 2005, 36-38; E. Eidinow, “Oracular consultation, fate and the concept of the individual”, 28-36; M. A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*. 76-83; H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 188-190.

899) Vide supra pp. 188-190 & infra pp. 215-217.

900) H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 190-192.



dependeremos de ferramentas analíticas que implicam pressupostos manifestamente contraditórios com a experiência do culto e que impedem a categorização, embora lógica nesses trabalhos, das Meras como «divindades do Destino» por serem interpretadas como parte do mesmo objecto<sup>901</sup>.

Mas esta problemática não se limita ao facto de a tríade ultrapassar, nas configurações panteónicas locais, os aspectos da *moira* ligados a uma determinação metafísica dos acontecimentos enquanto domínio de acção. Afinal, não serão as próprias definições da filosofia e teologia, que provocam as ditas incoerências, ferramentas insuficientes para inquirir o «destino» como um tema historável no campo do religioso? Por um lado, o estudo da causalidade divina como objecto da História pressupõe princípios opostos às leituras que introduzem esses mecanismos como um sujeito na História<sup>902</sup>. Por isso, deve existir um limite na operacionalidade da importação de conceitos e princípios que definem o que se entende por «destino» a partir dos raciocínios que questionam a sua possibilidade ontológica<sup>903</sup>. Por outro lado, não esperamos que a experiência religiosa, humana e histórica, percepcionando essa causalidade, mesmo que pareça ser universal, obedeça aos pressupostos da Lógica, visto que implica um caleidoscópio de soluções e respostas muitas vezes contraditórias e por uma mesma comunidade ou um só indivíduo<sup>904</sup>.

Assim, duvidamos do uso dos termos do senso comum e da linguagem corrente, quando estes projectem os nossos contextos culturais e perspectivas implícitas sobre o objecto<sup>905</sup>. O uso de categorias derivadas da especulação filosófica neste ponto, por seu lado, aplica-se inadequadamente à experiência humana, pelo que, como avançou James Morrison para os Poemas Homéricos, pode levar a raciocínios problemáticos, preferindo este autor o uso de termos termos como «flexibilidade, inflexibilidade, abertura ou apresentação de alternativas» a «livre-arbítrio, determinismo ou fatalismo»<sup>906</sup>. Parece-nos que estas problemáticas também deverão ser tidas em consideração para a religião grega e, em particular, para divindades que, na maioria das análises, raramente saem da sombra dos Poemas Homéricos e da *moira*.

Mesmo que as Meras fossem usadas enquanto prosopopeias, metáforas e alegorias para uma

---

901) Este problema já havia sido esboçado por Nilsson e Wilamowitz, mas os dois autores não se libertam da associação temática das Meras à *moira* e ao «destino» nos Poemas Homéricos. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. 363; U. Wilamowitz-Möllerndorf, *op.cit.* 355.

902) H. Ringgern, *op.cit.* 13-18; W. Burkert, *Homo Necans*. xx-xxii; D. Julia, “História Religiosa” in *Fazer História*. Lisboa, Bertrand, 1981, 158-159; R. Horton, *op.cit.* 72-74; L. Febvre, *Combates pela História*. Lisboa, Presença, 1985, 37.

903) Cf. M. Bernstein, “Fatalism” in *The Oxford Handbook of Free Will*. R. Kane (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2002, 75-80; K. Popper, “Of Clouds and Clocks” in *Objective Knowledge. An Evolutionary approach*. 3ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1979, 210-232.

904) H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 162, 212-230; R. C. Solomon, “On Fate and Fatalism”, *Philosophy East and West*. 53/4, 2003, 448-452; H. Ringgern, *op.cit.* 7-13; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 13-25.

905) H.-I. Marrou, *op.cit.* 141-144.

906) J. V. Morrison, *op.cit.* 274-275 e n. 4; A. Freire, *O Conceito de Moira na Tragédia Grega*. Braga, Livraria Cruz, 1969, 124-127; G. Henningsen, “Fatalism in systematic Aspect and Fatalism in its Functional Context” in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Loc.cit. 183-186.

ideia de fatalidade no funcionamento do cosmos, por vezes com carácter determinista, articulando os acontecimentos necessários e os limites inamovíveis, esse uso será, em nossa opinião, somente uma face do polígono que corresponderia ao lugar que a tríade tinha na cultura grega. Retomando o ensaio de Pirenne-Delforge e Pironti, não podemos concordar mais com os reparos finais:

Si nous n'avons guère parlé de «destin» à propos des Moires, ce n'est pas que cette notion eût été hors sujet, mas c'est parce que ce mot, à la fois si chargé et si flou, ne nous dit rien de ce qu'était pour les Grecs ce que nous appelons «Destin»<sup>907</sup>.

Na verdade, as concepções que associavam as Meras a estas ideias não deveriam colocar em causa as lógicas rituais inerentes ao seu culto. É necessário assumir uma coexistência. Por conseguinte, julgamos que não existem condições para descrever, sem alguns reparos, as Meras como «divindades do Destino». Apesar do que pensamos resultar de uma insuficiência conceptual, questão cujo desenvolvimento mais aprofundado não cabe, de todo, no espectro desta tese, tal não significa que não fosse associada qualquer inflexibilidade à tríade. Mas, a existir, essa *atropia* não poderá ter sido vista como absoluta da parte do crente. Ocorre onde poderá fazer sentido e no contexto religioso, em que a procura de uma escapatória é fundamental, a sua ausência seria apropriada. O requisito de uma coerência compreende, em nosso entender, a projecção de pressupostos sobre a causalidade divina que não deveriam importar para o culto das Meras.

### 3.1.6 Tópicos menores de figuração

Nas fontes disponíveis para estudar as Meras, algumas figurações das divindades desenvolvem outros motivos menos consequentes para a interpretação dos cultos. Trata-se de elementos por vezes referidos numa só fonte ou dependentes do limitado *corpus* iconográfico. Os poucos símiles literários conhecidos, por exemplo, não desenvolvem as descrições com pormenor<sup>908</sup>. Já referimos a recorrência da representação tríplice mas, não obstante, também é possível identificar que, algumas vezes, a tríade aparece como figuras idênticas (figs. 2, 16, 20, 22 e 24) e, noutros casos, as três figuras são diferenciadas (figs. 3, 17-18 e 26). Existe ainda um grupo de altos relevos que remontaria a um modelo ático do séc. IV a.C, no qual uma das Meras seria sempre representada sentada sobre uma rocha, segurando um fuso, atestado com maior frequência nas representações do nascimento de Atena (figs 3, 17, 27-28 e 36)<sup>909</sup>.

Ora, tal como notámos para a tecelagem, a associação a objectos específicos estava ausente das figurações mais antigas. Embora possamos identificar fusos e lançadeiras (figs. 1, 17, 26-31 e

907) V. Pirenne-Delorge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 109.

908) Paus. 1, 40, 4; 2, 4, 6-7; 3, 11, 10-11; 3, 19, 4; 8, 37, 1; 9, 11, 13; 10, 24, 4; Plut. *Moralia* 385c; Clem. *Protr.* 10, 81; Philostr. *Im.* 1, 30.

909) S. Angeli, “Moirai”, 641; “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, 110-111; L. Guerrini, *op.cit.* 11-14; M. Giannoulis, *op.cit.* 32-34.

36), a associação de outros utensílios específico e identificativos a cada uma das irmãs terá sido um desenvolvimento da arte romana<sup>910</sup>. Materializações da *moira* no mito como os «frutos efêmeros» de Tifeu ou o tição de Meléagro não são representados. Entre as restantes referências das fontes literárias que podemos confrontar com a iconografia, a leitura do texto de Apolodoro sobre a Gigantomaquia sugere que as Meras teriam derrotado os gigantes Ágrío e Toas com clavas brônzeas, embora estas armas, indicativas de uma geração mais antiga, também fossem associadas aos seus inimigos<sup>911</sup>. Todavia, a figuração dos combates no tesouro de Sifno apresenta-as com lanças (fig. 24), e o estado danificado do friso do altar de Pérgamo não permite discernir qual seria a arma por elas utilizada, apesar de representar Cloto numa pose bélica (fig. 23)<sup>912</sup>.

Cláudio Eliano refere que as rolas negras seriam sagradas para as Meras e para as Erínias, enquanto as brancas estariam relacionadas com Afrodite e Deméter<sup>913</sup>. Não temos qualquer testemunho que nos permita confirmar este dado para a tríade, mas sublinhemos que todas essas divindades enumeradas pelo autor tinham relações com as Meras no culto e, em particular, para o caso das Erínias, parece ser retomada uma associação recorrente. Também sem representatividade noutros documentos permanece uma descrição do «*Hino Órfico*» de Pérgamo dedicado à tríade, segundo o qual as deusas habitariam numa caverna junto a um lago gelado e celeste<sup>914</sup>.

Píndaro conta que Láquesis usaria um diadema dourado e este registo pode ser associado a figurações sugestivas de uma imagem do poder, representando-as coroadas ou com um ceptro (figs. 2, 14, 17, 25 e, possivelmente, em 31)<sup>915</sup>. Em nossa opinião, esta caracterização talvez se aproxime do motivo da soberania e manutenção da ordem do Crónida, que encontrámos na mitologia das divindades, indicando uma autoridade própria. A relação com Zeus é clara, sendo o deus mais representado com a tríade, estando esta, por vezes, associada ao seu trono (figs. 29-31) e, aliás, muitas peças ilustram a garantia do poder olímpico, ao inserirem Meras no panteão em motivos como a Gigantomaquia, as bodas de Peleu e Tétis ou o nascimento de Atena<sup>916</sup>.

910) S. Angeli, “Moirai”, 647-648; V. Dasen, “Les Parques et le pouvoir des femmes”, 229-243.

911) Apollod. 1, 38: Μοῖραι δ' Ἄγριον καὶ Θόωνα χαλκείοις ῥοπάλοις μαχόμεναι. Alguns autores preferem a reconstruir a variante μαχομένων. Vide S. Smith & S. Trzaskoma, *op.cit.* 183; F. Vian, *La Guerre des Géants*. 22-24, 280 n. 8; “Gigantes”, 191, 252. Vide supra pp. 127-128.

912) S. Angeli, “Moirai”, 642; M. B. Moore, *op.cit.* 325; M. Giannoulis, *op.cit.* 27. A eventual representação na Gigantomaquia de Lagina também está bastante danificada e não permite discernir qual seria a arma usada pelas figuras, embora apresente uma semelhante pose atacante (<http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/148599>).

913) Ael. *NA*. 10, 33. D. Thompson, *op.cit.* 290-292; J. Pollard, *op.cit.* 57, 146.

914) Orph. *H.* 59, 2-5. Uma imagem que contrasta, curiosamente, com o antro infernal das Erínias. Orph. *H.* 69, 3-4. Filóstrato refere um *oikos* das Meras, que somente encontra um paralelo nas *Metamorfoses* de Ovídio, para as Parcas, desdobrando o motivo romano da escrita. Philostr. *VA* 5, 2, 2; Ov. *Met.* 25, 807-814. S. Angeli, “Moirai”, 647-648.

915) P. O. 7, 64. Platão, na *República*, indica que as Meras teriam coroas de flores, uma variação que nos recorda das consagrações em Sícione e a imagem dos iniciados eleusinos em Aristófanes, e que pode decorrer da inserção das figuras no ciclo da metempsychose. Pl. *R.* 617c; Ar. *Ra.* 449-459; Paus. 2, 11, 4. M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. 112.

916) Paus. 1, 40, 4; 8, 37, 1; 10, 24, 4. Figs. 1, 14-18, 27-31. Cf. PMG 1018a-b; Pl. *R.* 617c. F. Graf, *Nordionische Kulte*. 30-31; A. Magris, *op.cit.* 27; J. Neils, *op.cit.* 227-232; J. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*. Vol. 2, 525.

Platão, na *República*, sem especificar que tipo de vestes teriam, refere que a tríade estaria de branco, enquanto o «*Hino Órfico*» indica que as Meras se cobririam de vestes purpúreas. E, interessantemente, a fundação de Diomedonte, na terceira secção, regista a consagração, talvez, propiciatória a Zeus e Meras, de um manto púrpura com quatro copos<sup>917</sup>. Artemidoro refere somente que estariam sempre representadas vestidas, diferenciando-as das Horas ou das Ninfas, que poderiam aparecer despidas<sup>918</sup>. De facto, todas as figurações iconográficas mostram-nas trajadas, embora a cor não possa ser determinada. Contudo, é possível avançar que a representação com um *peplos* não seria a mais comum (figs. 16 e 22), podendo ser tradição apresentar as Meras cobertas com um *chiton*, por vezes, também com um manto (figs. 2, 3, 15, 17, 18, 20, 23, 24, 28, 36 e 28). No altar de Pérgamo, em que Cloto é representada numa pose combativa, o manto mantém-se enrolado em torno do tronco sobre o *chiton*, como se a deusa pretendesse levar consigo a peça para o combate, de forma a libertar os seus movimentos contra os Gigantes (fig. 23).

Exceptuando a presença de Zeus, não é possível avançar grandes relações entre os documentos iconográficos e o culto. Ademais, as figurações de que dispomos, e que não são registadas em Pausânias, não provêm de contextos rituais. Porém, devemos fazer dois reparos. Em primeiro lugar, a maioria das peças pode ser associada com Atenas, o que pode ser explicado pela existência de um culto e pela pertença ao panteão dessa comunidade, mas também pode resultar somente da sobre-representatividade dessa região na documentação. Por outro lado, não existe uma concordância entre os restantes deuses que encontrámos nos cultos e as figurações que nos chegaram, estando ausentes das peças divindades como Erínias/Euménides, Asclépio ou *Mētēr*. Na verdade, as associações entre divindades parecem obedecer mais às necessidades das cenas representadas (por exemplo, o nascimento de Atena), do que às particularidades dos sistemas locais.

### 3.2 Ecos das Meras em alguns autores antigos

Sendo claro, em nossa opinião, que as Meras eram alvo de culto e tinham uma mitologia consistente, podemos questionar se as suas particularidades se reflectiriam nos discursos estruturados que a elas aludem. Limitar-nos-emos aos testemunhos mais relevantes no âmbito deste estudo, os mais conhecidos e úteis como fonte. Em nossa opinião, estes registos têm alguma operacionalidade, embora indirecta, para o estudo das Meras, visto que estão inegavelmente mais próximos dos fenómenos de culto do que nós, ao implicarem uma exposição inteligível para audiências que conheceriam as divindades e reconheceriam-lhes um lugar para as deusas nas

---

917) *Pl. R.* 617c; *Orph. H.* 59, 7; *Sokolowski* 3, 177, ls. 155-156. Vide infra pp. 213-214.

918) *Artem.* 2, 44. Cf. *Coll. Alex.* Adesp. 34, 8; *Clem. Al. Strom.* 5, 49, 3-4; *Procl. in R.* 2, 246, 26-2, 247, 2; *Cat.* 64, 305-309. Nas tradições modernas as Meras ainda são descritas como vestidas de branco. K. Krikos-Davis, *op.cit.* 116.

configurações panteónicas locais<sup>919</sup>.

### 3.2.1 Heródoto, Creso e as apologias oraculares

Ao longo da inventariação deste fenómeno, notámos que alguns documentos para o estudo da tríade articulavam inquirições e respostas oraculares, nomeadamente no que respeita à legitimação de regulações de cultos que as integravam<sup>920</sup>. Além disso, dispomos de certos exemplos em que as Meras foram inseridas na própria exposição oracular, nenhum mais conhecido que o caso de Creso, relatado por Heródoto, no qual nos focaremos. O historiador conta que, depois de o rei ter sido derrotado e capturado por Ciro, pediu licença para inquirir a Delfos sobre a validade do oráculo que lhe fora dado e, julgava ele, o induzira em erro<sup>921</sup>. Então, a Pítia teria dado a seguinte resposta:

A moira estabelecida é impossível escapar, mesmo para um deus. E Creso espiou a culpa do seu quarto ascendente que, pessoa da guarda pessoal dos Heraclidas, seduzido pelo dolo de uma mulher, assassinou o senhor e usurpou o seu poder a que não tinha direito. Lóxias esforçou-se por que a ruína de Sárdis ocorresse no tempo dos seus filhos e não no do próprio Creso, mas não foi capaz de convencer as Meras. Quanto estas lhe concederam, cumpriu-o o deus e dele fez mercê a Creso. Na verdade, retardou em três anos a tomada de Sárdis, e saiba-o Creso que foi feito prisioneiro esses mesmos anos depois da data fixada pelo destino. E em seguida socorreu-o, quando ia ser queimado. Quanto ao oráculo obtido, Creso censurava-o sem razão: Lóxias predissera-lhe que, se fizesse a guerra contra os Persas, destruiria um grande império. Em face dessa resposta, se queria decidir bem, devia mandar perguntar a que império se referia: se ao seu próprio, se ao de Ciro. Como não compreendeu o que foi dito, nem voltou a interrogar o deus, reconheça-se ele próprio culpado<sup>922</sup>.

Este passo é tido regularmente como um exemplo das perspectivas de Heródoto sobre a predestinação, retribuição e liberdade humana, assumindo a maioria dos autores que as Meras estariam presentes como «divindades do Destino» ou personificações dessas crenças<sup>923</sup>. Enquanto responsáveis pelo estabelecimento de certos limites, que até os deuses respeitariam, reencontramos uma tríade envolvida na manutenção da ordem, dotada de uma autoridade própria e anterior à geração olímpica, elementos regulares na sua mitologia e que as relacionam com certos sentidos de *moira*. Além do mais, as deusas podiam ser associadas à ideia de que o acesso ao conhecimento oracular remeteria para eventos fixos por elas, algo implícito na resposta da Pítia a Creso<sup>924</sup>.

---

919) G. Ferrari, “Figures of speech: the picture of Aidos”, *Mètis* 5/1-2, 1990, 186; A. Magris, *op.cit.* 28-29; W. Burkert, *Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*. Chicago, Univ. of Chicago, 2001, 64-65.

920) *IG I<sup>3</sup>*, 7 = *Sokolowski* 3, 15; *IG IV<sup>2</sup>*, 1, 128; IX 2, 282; *Sokolowski* 1, 72. E. Suárez de la Torre, “Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne”, 114-120.

921) Hdt. 1, 53, 1; 1, 89, 1-1, 90, 3. P. Pucci, “L’apologie d’Apollon dans Hérodote 1, 91”, *Mètis* 8/1-2, 1993, 7-20.

922) Hdt. 1, 91, 1-4 em trad. J. R. Ferreira & M. F. Sousa e Silva, *Herodoto. Livro 1<sup>o</sup>*. Lisboa, Ed. 70, 2002, 119-120. Os sublinhados são nossos, para uma aproximação ao texto nesta questão.

923) Os estudos sobre esta matéria são inúmeros. W. C. Greene, *op.cit.* 84-88; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*. 58-61; A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 352-354; N. Marinatos, “Wahl und Schicksal bei Herodot”, *Saeculum* 33, 1982, 259-263; J. R. Ferreira & M. F. Sousa e Silva, *op.cit.* 199-120 n. 154; T. Harrison, “Fate and Human Responsibility” in *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2000, 229-240; J. D. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 2003, 142-143, 147-152; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 94-111.

924) E. Suárez de la Torre, “Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne”, 107-108; S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination*. 59-60; G. Roux, *op.cit.* 98-99, 102, 189-190.

Contudo, essa leitura não nos parece clarificar satisfatoriamente a presença das Meras. Em primeiro lugar, trata-se de uma só explicação entre a série de desculpas dadas para o infortúnio de Cresos, entre as quais se incluem a hereditariedade da culpa ou a interpretação humana dos oráculos, pelo que a apologia não depende somente da argumentação fatalista. Além disso, em segundo lugar, existe uma aparente incoerência discursiva que retoma a questão da inflexibilidade dos mecanismos de determinação e causalidade divina: não é possível escapar à *moira* e Apolo não consegue convencer a tríade. Não obstante, Apolo procurara-as para esse fim e, subsequentemente, elas até teriam cedido três anos a Cresos, uma pequena vitória além do que estava, pensar-se-ia, previamente determinado para a queda de Sárdis.

Esta inconsistência fora notada já na Antiguidade, embora se trate de um caso numa obra sem uma teologia estruturada, e para a qual se esperam contradições pela recolha de testemunhos de diferentes origens ao longo de vários anos<sup>925</sup>. Além disso, as respostas dadas a Cresos, tidas como originárias de Delfos e com teor propagandístico, podem indiciar uma inclusão pontual de divindades que não voltam a aparecer nas *Histórias*, por estarem relacionadas com o santuário, como vimos<sup>926</sup>. O passo é ainda pertinente por oferecer, na voz de uma instituição central da religião grega, uma espécie de exegese a um estrangeiro sobre aspectos de um sistema ao qual recorrera. Se esse registo nos permite tratar o passo como fonte para a religião grega<sup>927</sup>, parece-nos que as Meras são introduzidas apropriadamente, ao ser referida a sua flexibilidade e capacidade de intervenção.

O facto de o oráculo assumir que a tríade poderia ceder algo que era, à partida, fixo, não contradiz as implicações da existência de culto e do motivo, recorrente na sua mitologia, da obtenção de uma excepção pelas Meras, como notámos<sup>928</sup>. Para mais, tal flexibilidade ajusta-se aos imperativos apologéticos do oráculo e às próprias necessidades da prática divinatória, que depende de um sistema aberto, visto que não implica uma absoluta predestinação, mas antes supõe uma percepção de risco e pertinência na sua consulta pelo crente e permite alguma obscuridade na mensagem. Neste contexto, a inconsistência poderá dever-se, novamente, à expectativa de uma argumentação coerente com os nossos pressupostos sobre o carácter fixo desse conhecimento<sup>929</sup>.

Sublinhemos a referência às intenções do filho de Leto aquando da queda de Sárdis. Afinal, Apolo intercede uma vez mais junto das Meras, a fim de obter uma excepção para um homem, seu

---

925) Cic. *Div.* 2, 51, 115; Max. Tyr. 5, 2; Thdt. *Affec.* 10, 24-26. G. E. St. Croix, “Herodotus”, *G&R*. N.S. 24/2, 1977, 139-145; T. Harrison, *op.cit.* 223-228, 240-241; N. Marinatos, *op.cit.* 258-259.

926) G. Roux, *op.cit.* 210-211; W. H. Parke & D. E. W. Wormell, *op.cit.* Vol. 2, 132; H. I. Flower, 61-65; J. D. Mikason, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. 230-231 n. 40. Vide supra pp. 82-86.

927) Idem, *ibidem*. 6-8, 155-164.

928) Vide supra pp. 172-174, 192-196.

929) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 293; P. Pucci, *op.cit.* 16-18; H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 180-190; M. A. Flower, *The seer in Ancient Greece*. 76-77; H. I. Flower, *op.cit.* 64-65, 70-73; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 28, 42-43.

protegido, que era confrontado com os limites da sua mortalidade, por um lado, e dos acontecimentos aos quais estaria sujeito, por outro. Parece-nos ser aludido um tema já desenvolvido para Jacinto, Asclépio, Admeto e Alceste. Aliás, se o epíteto da estatuária em Delfos, *Moiragetēs*, estiver relacionado com esta tradição, deverá aludir ao poder de «Condutor das Meras», ajustado às expectativas rituais de quem inquiria e honrava o deus, e não somente relacionado com o conhecimento dos eventos alegadamente fixos por elas<sup>930</sup>.

Neste contexto, notemos a existência de uma tradição alternativa da história de Creso, narrada por Baquilides e anterior a Heródoto. Durante conquista de Sárdis, repetindo as acusações de ingratidão de Lóxias que encontramos nas *Histórias*, Creso é salvo por Apolo da pira onde se lançara e é levado para a terra dos Hiperbóreos, onde viveria eternamente como recompensa da sua piedade e generosidade para com Delfos<sup>931</sup>. Ou seja, nesta versão, o filho de Leto teria sido bem-sucedido na obtenção de uma excepção para Creso, no que respeita aos mesmos eventos que Heródoto diz terem sido atrasados pelas Meras além do que seria suposto, em resultado da mesma protecção. Outrossim, ao ser levado para um «Além feliz», toma uma licença que nos lembra os iniciados eleusinos, que receberiam uma nova *moira* e seriam guiados pela tríade para um estatuto excepcional *post mortem*<sup>932</sup>. Por estas razões, julgamos que a apologia da Pítia nas *Histórias* é coerente com a mitologia das deusas, com as necessidades do seu culto e das inquirições oraculares e, ainda, introduzem-nas num domínio de acção lhes dizia respeito e era pertinente numa alternativa conhecida da narrativa.

Em nossa opinião, a presença singular das Meras na história de Creso desenvolve uma justificação para a necessidade do infortúnio do rei, mas reflecte igual e adequadamente características das divindades para esse propósito. A possibilidade de uma origem délfica desta versão pode ser indicativa de culto e da pertença à configuração panteónica local, como sugerem alguns documentos assinalados. Dos restantes oráculos referentes ao mesmo santuário, conhecemos um outro, transmitido por Porfírio, no qual as Meras desenvolvem somente um registo fatalista, como autoridade para que certos acontecimentos tenham de ocorrer, independentemente da vontade dos deuses. Nesse caso, trata-se de danos provocados por uma tempestade a um templo de Apolo<sup>933</sup>.

Mais interessantes são duas outras respostas oraculares atestadas na epigrafia, ambas associadas a Dídima. Referimos uma dessas aquando da possibilidade de um culto em Mileto, no

---

930) Hdt. 1, 87, 1-1, 87, 2. P. Pucci, *op.cit.* 19; E. Eidinow, “Oracular consultation, fate and the concept of the individual”, 28, 32-36; *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 132-138; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. 760, 775. Vide infra pp. 238-239.

931) B. E. 3, 23-84. W. H. Parke & D. E. W. Wormell, *op.cit.* Vol. 2, 137; H. I. Flower, *op.cit.* 73-77.

932) M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. 35-36. Vide supra pp. 43-45, 140-145.

933) Porph. f. 338. W. H. Parke & D. E. W. Wormell, *op.cit.* Vol. 2, 190-191, 373-375.

qual a tríade justificava uma excepção na gestão do culto de Atena<sup>934</sup>. Como notámos, as deusas ratificavam uma licença que o próprio oráculo reconhecia não ser, à partida, apropriada para o sacerdócio e para os Milésios. Talvez no reconhecimento da autoridade das divindades e da sua possibilidade de cedência, possa ser interpretada uma conciliação com a regra. O outro exemplo alude mais directamente à mitologia. Datado do séc. III e enquadrado na restauração do templo de Apolo em Dídima no tempo de Diocleciano, o texto apresenta-se na voz do próprio deus que, nas últimas linhas, se vangloria das suas capacidades médicas e, por isso, de ter envergonhado «os fios das Meras»<sup>935</sup>. Neste caso, a autoridade da tríade é referida para sublinhar o seu desrespeito, retomando o motivo da licença, obtida da parte de Apolo, e relembrando a arrogância de que as Erínias o acusavam em *Euménides* e os feitos do seu filho Asclépio contra a ordem do mundo.

O que liga os quatro oráculos é, em primeiro lugar, o poder das Meras. Este é subvertido, total ou parcialmente, e aceite como justificação, ajustando-se aos propósitos e contextos de cada resposta. Em segundo lugar, os documentos sugerem a relação particular das deusas com Apolo, o deus oracular, que revela conhecimentos, à partida, inacessíveis aos homens e enfrenta a tríade nas respostas, tal como o fazia no mito, embora o seu êxito nem sempre seja conseguido. Mais a mais, trata-se de casos únicos, todos referentes a santuários desse deus e, para um desses recintos, Delfos, sabemos existirem documentos sugestivos da associação das Meras no culto. Por fim, parece-nos evidente que as respostas eram dadas reconhecendo a tríade como divindades capazes de ceder excepções e de estabelecer limites. Esta ambiguidade seria fundamental para a própria lógica oracular, reflecte a sua caracterização na mitologia e confronta, novamente, os pressupostos que temos vindo a sublinhar na sua caracterização tradicional como «divindades do Destino».

### 3.2.2 As Meras na filosofia: entre Platão e os estóicos

O desenvolvimento da filosofia grega não implicou um corte completo com a paisagem religiosa. As suas propostas desmontam, reconstroem, revalorizam o divino, e apresentam-no inteligível a uma audiência que nele acredita pela tradição<sup>936</sup>. Por isso, a filosofia pode ser uma fonte para o religioso e, como defende Richer, «le témoignage du philosophe invite à considérer la cohérence d'un système de pensée religieuse construit, en fournissant un éclairage sur des mentions éparses par ailleurs.»<sup>937</sup> Dado que sabemos como os autores antigos reflectiram sobre a causalidade divina, determinismo, livre arbítrio e responsabilidade humana, e tais temas, como vimos, não

---

934) *SGOst.* 1, 20, 3. Vide supra pp. 105-107.

935) *SGOst.* 1, 19, 1 = *Didyma* 217. H. W. Parke, *The Greek Oracles in Asia Minor*. 99-102; J. Fontenrose, *Didyma*. 110-111, 238-239; H. S. Versnel, *Ter Unus*. 48 n. 25.

936) G. Betegh, "Greek Philosophy and Religion" in *A Companion to Ancient Philosophy*. M. L. Gill & P. Pellegrin (eds.), London, Wiley-Blackwell, 2009, 626-629; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 501-607.

937) N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 244.



foram separados das Meras, interessa-nos inquirir até que ponto os modelos do rito e do mito podem ter confluído e integrado as reflexões.

Vimos que a tríade aparecia em algumas genealogias «pré-socráticas», nomeadamente as atribuídas a Orfeu e a Epiménides, de uma forma consistente com as tradições mitológicas. Mas as divindades são referidas pela primeira vez em tratados filosóficos com a *República* de Platão, ao serem incluídas no mito de Er<sup>938</sup>. Trata-se de um episódio conhecido e nele podemos encontrar elementos relacionáveis com as representações das Meras, aspectos do seu culto e motivos da mitologia. De imediato, a imagem da produção têxtil sobressai pelo seu uso ao ilustrar o funcionamento do mecanismo que fixava as vidas dos mortais. Platão descreve um complexo fuso, com contrapesos e articulado com a rotação das esferas, que Cloto gira para iniciar o movimento e fiar o futuro escolhido pelas almas durante o ciclo da metempsicose<sup>939</sup>.

A ilustração desse sistema, embora aborde as questões da teodiceia, livre-arbítrio e responsabilidade humana na linguagem do mito, compreende uma representação do Além e insere-se numa tradição<sup>940</sup>. Em nossa opinião, as Meras adaptam-se facilmente a esse espaço precisamente pela paisagem religiosa a que pertenciam. Basta lembrar a dimensão soteriológica que lemos em alguns cultos mistéricos e os mitos e que as associam ao registo iniciático daqueles que, após uma transição, receberiam uma nova *moira*. O mesmo contexto poderá reflectir-se na sequência dos procedimentos no loteamento de novas vidas entre as almas, assim como no uso de elementos evocativos, como a reunião dos mortos num prado ou as grinaldas das deusas<sup>941</sup>.

O desenvolvimento da imagem dessa nova *moira* que cabe a cada um, os *klēroi* das vidas que as almas escolhem, é evidentemente adequada à tríade. A diferenciação de Láquesis entre as restantes Meras dota-a de uma relevância natural no processo do loteamento das vidas, distinta da tecelagem como forma de imaginar a sua acção. Para mais, o facto de a comunicação entre a deusa e as almas ser mediada por um *prophētēs*, após a tríade ter revelado o acesso ao passado, presente e futuro, levou André Motte a sugerir que Platão terá adaptado procedimentos das inquirições oraculares em Delfos, nomeadamente pelos paralelos com a mediação da pitonisa pelo corpo sacerdotal e entre a prática conhecida da «cleromancia» e a repartição das vidas como «lotes»<sup>942</sup>.

---

938) Athenag. *Leg.* 18, 6 = Orph. *Fr.* 82-83 Bernabé; Procl. *in. R.* 2, 207, 23-27 = Orph. *Fr.* 176 Bernabé; Epimenid. *Vorsokr.* 3 B, 19; Pl. *R.* 616b-621b. Cf. Plut. *Moralia* 568c-d; Max.Tyr. 4, 4-5; Procl. *in R.* 2, 207, 1-2, 208, 26. Como notámos anteriormente em nota, a referência das Meras por Empédocles não é clara. Emp. *Vorsokr.* 31 B 122 = Plut. *Moralia* 474b-475a. Vide supra p. 181 n. 941.

939) Pl. *R.* 616b-617c; 620e. Parece-nos que referência a três tronos das Meras pode, também, ser um elemento que remete para a figuração da sua autoridade. Vide supra pp. 184-190, 196-198.

940) M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. 65-68, 126, 137-138.

941) Idem, *ibidem*. 112. P. *R.* 614e-615a; 617c; Ar. *Ra.* 449-459; Paus. 2, 11, 4. Vide supra pp. 43-45, 54-57, 140-145.

942) Pl. *R.* 617c-d. A. Motte, “Qu’entendait-on par prophètes dans la Grèce ancienne”, *Kernos* 26, 2013, 11-17; S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination*. 52-65; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 35-37. Vide supra pp. 182-184.

Ora, Platão deixa claro que estes *klēroi* eram dados para que os homens escolhessem os seus *daimones* e não o inverso, pelo que a responsabilidade permanecia nas almas e não nas deusas ou no mecanismo. A tríade somente executava as escolhas, recebendo-as para que Cloto girasse no fuso as vidas e Átropo as tornasse irreversíveis. As divindades, como já notaram alguns autores, operam assim na conciliação entre o livre-arbítrio e a necessidade num cosmos justo e organizado<sup>943</sup>. Noutras palavras, as Meras são representadas como garantias da ordem dos acontecimentos mas, também, providenciam as exceções que, em seguida, serão inscritas no funcionamento do mundo. Trata-se de um registo que não prevê uma absoluta inflexibilidade da parte da tríade, mas introdu-las de forma consistente com a sua dimensão soteriológica, com o motivo da obtenção de uma licença que encontrámos na mitologia e com a temática da manutenção da ordem ou *taxis*. Parece-nos que a escolha destas divindades para integrar a responsabilidade humana no ciclo de metempsicose revela-se particularmente apropriada perante a sua tradição no culto e no mito<sup>944</sup>.

Também em *Leis*, as Meras são referidas duas vezes, embora sem o mesmo grau de desenvolvimento. Na discussão sobre a educação dos jovens, a criatividade e inovação na música e na dança são consideradas potenciais problemas, porque podem distorcer as formas correctas. Para garantir a reprodução dos modelos certos, Platão propõe sacralizar tais elementos como ritos, associando-os a festividades, a fim de os fixar. Assim, tendo sido avançada a organização de um calendário, com cada festa e rituais a executar, recomenda-se que os legisladores e os cidadãos sacrifiquem publicamente às Meras<sup>945</sup>. A referência recorda-nos, desde logo, da presença da tríade na fundação dos Jogos Olímpicos, no momento que o espaço é delimitado e se estabelece a regularidade das competições, das tréguas e dos ritos a cumprir. Mas uma autoridade normativa análoga também pode ser lida no oráculo de Mileto, no qual as Meras legitimam uma alteração excepcional à regulação do culto, e no próprio mito de Er, dado que as deusas são apresentadas como capazes de tornar inalteráveis os novos elementos. Ora, nas *Leis*, elas são aludidas precisamente a propósito do estabelecimento e ratificação de um calendário ritual e com as celebrações apropriadas<sup>946</sup>.

Desta forma, podemos dizer que a tríade integra a recolha e revalorização de elementos do politeísmo grego para benefício do Estado por Platão, neste caso, associando o seu culto à legitimação das próprias normas sobre o religioso<sup>947</sup>. Alguma semelhança na representação das

---

943) Pl. *R.* 617d-620e. W. C. Greene, *op.cit.* 314-316; M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. 69-70, 133-135; D. Amand, *op.cit.* 4-6, 31-32.

944) Cf. *infra* pp. 244-248.

945) Pl. *Lg.* 799a-b. L. B. Zaidman, “Lois et normes religieuses dans les *Lois* de Platon” in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Loc.cit. 37-39.

946) Pl. *Lg.* 800a-b; P. *O.* 10, 44-75. Vide *supra* pp. 105-107, 148-150.

947) L. B. Zaidman, “Lois et normes religieuses dans les *Lois* de Platon”, 31-35; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 626-633; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. 219-221.

divindades pode ser encontrada na segunda referência às Meras presente em *Leis*. Ao explicar a necessidade de um conselho nocturno para garantir a observância dos *nomoi* pelos cidadãos e impedir a sua perversão, Platão sublinha que o processo de elaboração das leis para a cidade deve ter por objectivo dotar a sua constituição da capacidade de preservar as prescrições de forma permanente e imutável, sem a qual seria incompleta. Tal poder é caracterizado aludindo explicitamente aos nomes tradicionais das Meras, sobressaindo Átropo que, tal como o fogo, seria capaz de fixar o que antes era moldável, tornando-o irreversível<sup>948</sup>.

Esta escolha deve explicar-se pela procura da *atropia*, mas não diverge significativamente da descrição no mito de Er. No final da *República*, também Átropo é referida como aquela que executa a imutabilidade dos lotes, embora esteja em segundo plano perante o loteamento, um procedimento mais apropriado para Láquesis. Na verdade, parece-nos que, em ambas as obras, as Meras são referidas como divindades capazes de fixar elementos novos na organização do mundo e que, na sua origem, resultariam de escolhas conscientes pelos mortais sobre o futuro das suas vidas, por um lado, e da constituição da sua cidade, por outro.

Após Platão, outros autores valorizam as Meras no campo da alegoria, embora, nem sempre relacionadas com as questões ligadas ao «Destino», fatalidade e liberdade. Xenócrates, por exemplo, tendo considerado que a realidade e a sua possibilidade ontológica seriam tripartidas, entre o sensível, o ininteligível e o opinável, teria associado cada uma destas condições às três irmãs, estando Átropo relacionada com o ininteligível por ser imutável, como seria de esperar<sup>949</sup>. Crisipo, porém, preferiu uma exegese etimológica, considerando que os nomes tradicionais da tríade seriam úteis para explicar as suas propostas<sup>950</sup>:

[Crisipo] diz que as Meras são assim chamadas pela sua divisão, Cloto Láquesis e Átropo. Láquesis, porque a parte que cada um recebe é atribuída com justiça; Átropo, porque a divisão de cada coisa da eternidade é inflexível e imóvel; Cloto, porque a distribuição dos acontecimentos de acordo com o que está determinado é feita de uma forma semelhante ao movimento dos fusos. Por esta exposição etimológica, são explicadas, simultaneamente, os nomes e as coisas de uma forma fácil<sup>951</sup>.

Este filósofo terá, ainda, equiparado as deusas aos três momentos que afectariam tudo no cosmos – um princípio, meio e fim – e retomado a imagem da produção têxtil para ilustrar a ordem correcta que ligava todos os acontecimentos, fiados por Cloto<sup>952</sup>. Por estas alegorias, as Meras

---

948) Idem, *ibidem*. 209-211. Pl. *Lg.* 960b-d.

949) S.E. *M.* 7, 147-149. A. Magris, *op.cit.* 447-449; C. B. Pistorio, *op.cit.* 75, 137.

950) Idem, *ibidem*, 181-187; A. Freire, *op.cit.* 93-94; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. 240-241.

951) Chrysipp. *SVF* 2, 913 apud Stob. 1, 5, 15: Μοίρας δὲ καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ κατ' αὐτὰς διαμερισμοῦ, Κλωθῶ καὶ Λάχεσιν καὶ Ἄτροπον. Λάχεσιν μὲν, ὅτι ὃν κλῆρον λελόγχασιν ἕκαστοι κατὰ τὸ δίκαιον ἀπονέμεται· Ἄτροπον δέ, ὅτι ἀμετάτρεπτος καὶ ἀμετάβλητός ἐστιν ὁ καθ' ἕκαστα διορισμὸς ἐξ αἰδίων χρόνων· Κλωθῶ δέ, ὅτι ἡ κατὰ τὴν εἰμαρμένην διανέμησις καὶ τὰ γεννώμενα τοῖς κλωθομένοις παραπλησίως διεξάγεται, κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴν ἐξήγησιν τῶν ὀνομάτων ἅμα καὶ τῶν πραγμάτων συμπαρισταμένων εὐχρήστως.

952) Chrysipp. *SVF* 2, 913 apud Eus. *PE* 6, 8, 9-10; Thdt. *Affect.* 6, 11-12. Cf. Epiph.Const. *Haer.* 1, 185; Cic. *N.D.* 3, 24, 61-3, 25, 63; Porph. f. 359, 34.

afastam-se da tradição mitológica e das propostas platônicas, como garantias de um universo organizado que, no entanto, permitia exceções e a integração de novos elementos. Agora, as deusas passam a representar um mecanismo do sistema da física estóica, necessário e justo, porém fatalista, como divindades do «Destino» inflexível<sup>953</sup>. A mesma tendência pode ser encontrada em outras propostas da mesma escola, como é o caso do tratado anónimo *Sobre o Mundo*, no qual as divindades fiariam os acontecimentos<sup>954</sup>, e da obra *Sobre o Destino*, tradicionalmente atribuída a Plutarco, em que cada uma das deusas é associada à imutabilidade dos elementos do cosmos<sup>955</sup>.

Em nossa opinião, com os Estóicos, os aspectos e as imagens herdadas do mito e do culto acabaram preteridas pela caracterização das Meras ligadas a uma expressão da fatalidade, o que terá levado as especulações filosóficas a afastarem-se da paisagem religiosa. Em Platão, a presença da tríade no mito de Er e nas *Leis* expressava, ainda, uma abertura para que algo pudesse ser acrescentado que reconhecia sistemas com elementos fixos e limites. Crisipo, porém, usa as Meras como alegoria, realizando um corte com concepções que assumiam alguma flexibilidade da parte das deusas, restando os nomes e uma dimensão prosopopáica para a necessidade de *atropia* no seu sistema.

### 3.2.3 Pausânias e as Meras

A *Descrição da Grécia* de Pausânias é a principal fonte de que dispomos para estudar os cultos das Meras, pelo que, como foi sendo notado, muitas das problemáticas levantadas derivam directamente desse texto. Ao longo da obra, encontramos as opiniões do autor sobre o que observava na paisagem religiosa, que lhe interessava fundamentalmente e na qual participava mediante as suas preferências e convicções<sup>956</sup>. Essa atitude incluía uma posição, embora pouco estruturada, sobre causalidade e determinação divina. Assim, parece-nos pertinente traçar uma visão de conjunto sobre o que o Periegeta pensava sobre as Meras e os seus poderes, questionando até que ponto as suas perspectivas podem ter condicionado o que regista.

Pausânias não parece ter tido interesse suficiente pela tríade para as procurar propositadamente, como fez para os cultos de Deméter, por exemplo. Embora as suas referências

---

953) A. Motte, “Destin et destinée dans l'Antiquité”, 66-67; E. Valgiglio, “Il Fato nel Pensiero Classico Antico (I)”, *Rivista di Studi Classici* 15/3, 1967, 305-308; D. Amand, *op.cit.* 6-11; W. C. Greene, *op.cit.* 338, 346-350; M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História de Cultura Clássica*. 541-544.

954) Ps.Arist. *Mu.* 7. W. C. Greene, *op.cit.* 373-374; D. Amand, *op.cit.* 104-106.

955) Plut. *Moralia* 568e. J. Hani, “La notion de destin dans le *De Fato* du Ps-Plutarque” in *Visages du destin dans les mythologies, actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980*. Loc.cit. 105-107; E. Valgiglio, “Il Fato nel Pensiero Classico Antico (I)”, 319. O tratado de Plutarco *Sobre a face visível no orbe da lua* também alude às Meras, mas no estilo da *República*, com uma narração da viagem das almas e seu retorno, passando pelas esferas celestes, e associando as divindades ao ciclo de metempsicose. *Moralia* 943a-945d. Cf. 591b.

956) J. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*. Vol. 1, xxv-xxvi; K. W. Arafat. “Pausanias' Attitude to Antiquities”, *ABSA* 87, 1992, 388-389. Vide especialmente V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 41-173. Os exemplos mais claros encontram-se no livro VIII, sobre a Arcádia, e nas variadas reacções aos cultos místicos. Idem, *ibidem*. 291-346.

sejam numerosas em relação a outras fontes, se compararmos com as restantes divindades, torna-se evidente que as Meras não estavam entre as prioridades do seu périplo. Aliás, o autor limita-se a curtas alusões, sem grandes desenvolvimentos e, essencialmente, na dependência e associação com outros deuses e respectivos cultos. Somente num caso, Sícion, refere expressamente ritos num culto da tríade que, todavia, eram partilhados com os das Euménides; e só em dois casos, Esparta e Tebas, as deusas são referidas como dispendo de espaços próprios. Todavia, também estes surgem a propósito de enumerações de um conjunto<sup>957</sup>. Na verdade, as referências às Meras ocorrem regularmente no contexto de descrições de uma série de locais e monumentos a visitar e, por vezes, o autor foca-se num registo mitológico, em peças iconográficas ou em inscrições que, pontualmente, forçam a alusão à tríade.

Tal atitude permite, na nossa opinião, explicar algumas peculiaridades do texto. Em três passos (a repetição, ao ar livre, dos ritos em Sícion; o reconhecimento da heterodoxia no número de estátuas em Delfos; e a aparente proibição nos templos de Corinto), ficam elementos por explicar, quando se esperaria uma elucidação, o que poderá indicar um certo desinteresse por parte de Pausânias<sup>958</sup>. Ademais, em Trezena, o autor refere-se a umas certas Témides, que, como vimos, poderiam corresponder à tríade e, em Tebas, o escritor alude às deusas na casa de Anfítrião somente como Farmácides, quando a documentação sugere de que se tratariam das Meras e que essa identificação era bem conhecida na Antiguidade<sup>959</sup>.

Poderá esta valorização dos títulos locais corroborar um descrédito das tradições que implicariam as deusas? Para Pirenne-Delforge, a maioria dos epítetos que Pausânias deixa por explicar devem revelar uma certa transparência etiológica e toponímica, sendo evidentes para o quadro de referência do próprio e do leitor. Mas as Farmácides e as Témides não têm paralelo na documentação que nos chegou, e esses nomes divergem do quadro de referência pan-helénico da tradição mitológica conhecida no séc. II. Por outro lado, a elucidação de uma ocorrência local, como ocorre para *Moiragetā* em Olímpia, sugere o interesse do autor em inscrever uma irregularidade no seu próprio entendimento do divino<sup>960</sup>. O Periegeta identificava o título com Zeus, justificando pelo conhecimento que o deus teria do que acontecia aos homens e que as Meras lhes davam. Ou seja, Pausânias associa-as como «divindades do Destino». Contudo, tal leitura fatalista do «Condutor» contradiz o contexto das motivações rituais, que não implicam essa interpretação ou uma teologia consistente e subjacente às práticas, e este epíteto ocorre regularmente com a tríade e

---

957) Paus. 2, 11, 4; 3, 11, 10-11; 9, 25, 4.

958) Paus. 2, 4, 7; 2, 11, 4; 10, 24, 4. Vide supra pp. 48-57, 82-86, 178-181.

959) Paus. 2, 31, 5; 9, 25, 4. Vide supra pp. 59-61, 79-82, 148-150, 154-156.

960) V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 257-267. Paus. 5, 15, 5: *ιόντι δὲ ἐπὶ τὴν ἄφεσιν τῶν ἵππων ἐστὶ βωμός, ἐπίγραμμα δὲ ἐπ' αὐτῷ Μοιραγέτα· δῆλα οὖν ἐστὶν ἐπὶ κλησὶν εἶναι Διὸς ὃς τὰ ἀνθρώπων οἶδεν, ὅσα διδόασιν αἱ Μοῖραι καὶ ὅσα μὴ πέπρωταί σφισι*. Cf. Paus. 8, 37, 1. Vide supra pp. 67-70.

nos cultos, consequentemente indicando uma associação com as divindades além de uma ideia abstracta que as reduziria a prosopopeias<sup>961</sup>.

Na Arcádia, o próprio autor reconhece que o epíteto expressava uma aproximação da tríade ao Crónida e à manutenção da ordem que garantia, contrastando com Apolo, divindade que partilha do mesmo epíteto em Delfos e que revela, na mitologia, a procura de uma certa subversão das deusas<sup>962</sup>. Porém, a exegese mostra a vontade do Periegeta em inscrever o título numa concepção específica de Zeus enquanto divindade absoluta e superior no cosmos, algo que deixara explícito na elucidação da estatuária em Mégara, em que Meras e Horas simbolizariam somente o poder que o deus teria sobre os destinos e as estações do ano<sup>963</sup>. A imagem de um Crónida poderoso é evidenciada em outras alusões ao longo da obra, que expressam a crença na garantia da justiça e retribuição por Zeus. No entanto, não implicavam um fatalismo consistente e estruturado. No cosmos de Pausânias, o homem é livre e depende de uma ordem superior, embora nem sempre a consiga interpretar, e é responsável pela manutenção das tradições religiosas cujo desuso, em parte, explicava o infortúnio e a decadência da própria Grécia que julga testemunhar<sup>964</sup>.

Uma outra desvalorização, mais explícita, é dada num curto reparo que o autor faz em Egira, na Acaia, ao descrever uma estátua de Tique, afirmando que acreditava como essa deusa prevalecia sobre as Meras<sup>965</sup>. Na verdade, em Pausânias, esta divindade acaba por intervir, também, como mecanismo de causalidade divina, coexiste com Zeus e assume, até, algumas das suas prerrogativas<sup>966</sup>. Tal como as elucidações em Mégara e Olímpia, este comentário insere as divindades no campo das concepções sobre quem controla o que acontece, contestando o seu poder e ignorando outros domínios de acção no culto e as motivações dos crentes no rito. Na verdade, parece-nos que a imagem bastante apagada e fragmentada das divindades que este autor transmite pode dever-se, fundamentalmente, às suas crenças pessoais, que limitariam as Meras a um papel que tende a desvalorizá-las, e projectariam as suas convicções quando as deusas surgissem no culto. Afinal, para que sacrificaria Pausânias a divindades às quais não reconheceria poder e relevância?

961) IG I<sup>3</sup>, 7 = Sokolowski 3, 15; Paus. 5, 14, 5-5, 15, 10; 10, 24, 4; Sokolowski 2, 79; SEG 11, 437.

962) Paus. 8, 37, 1; 10, 24, 4. Vide supra pp. 237-239.

963) Paus. 1, 40, 4. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 243-248, 267-271.

964) Paus. 4, 9, 6; 8, 7, 6-8; 8, 24, 13-14; 8, 36, 5; 10, 37, 3. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 89-91, 246; C. Halbicht, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley, Univ. of California Press, 1985, 156. Para Pausânias o seu tempo é tão decadente quanto menor é a piedade dos homens. Porém, este registo insere-se num motivo recorrente na literatura grega do período imperial e está associado aos interesses e à experiência do próprio autor, que privilegia o que é antigo e helénico, marca da sua identidade como Grego. Paus. 8, 2, 4-5; 8, 33, 4. J. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*. Vol. 1, xxxiii-xxxv; K. W. Arafat, *op.cit.* 391, 407-408; S. Alcock, *op.cit.* 24-92; W. Hutton, *op.cit.* 40-51, 317-322; M. H. Rocha Pereira, "Pausanias and the Roman Conquerors", *Humanitas* 63, 2011, 175-184; V. Pirenne-Delforge, "Reading Pausanias: Cults of the Gods and Representation of the Divine" in *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. J. Bremmer & A. Erskine (eds.), Edimburgh, Edimburgh University Press, 2010, 377-378.

965) Paus. 7, 26, 12. W. Alzinger, "Was sah Pausanias in Aigeira?" in *The Greek Renaissance in the Roman Empire*. S. Walker & A. Cameron (eds.), London, Institute of Classical Studies, 1989, 144-145.

966) Paus. 4, 30, 5; 8, 33, 2-4. J. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*. Vol. 1, lii-liv; W. Hutton, *op.cit.* 311-317; V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 259-260.

Mas esta atitude não deveria ser específica de Pausânias. A tendência de afirmação do Crónida sobre a organização do mundo na História da religião grega, assumindo diferentes papéis e alargando o seu poder ao controle dos acontecimentos, é um processo que se inicia logo no período arcaico e que, naturalmente, remeteria as Meras para uma dependência nesse plano, independentemente das suas funções no culto. Essa superioridade e desvalorização são deixadas explícitas por autores como Élio Cornuto, Máximo de Tiro e Artemidoro, que, na *Interpretação dos Sonhos*, nem inclui as deusas entre as personificações desses poderes, embora as conheça<sup>967</sup>. Por outro lado, a integração de Tique nos mecanismos de causalidade divina é uma concepção característica do período helenístico e imperial, no qual se enquadra o *Periegeta*<sup>968</sup>.

Assim, Pausânias parece-nos ser um exemplo manifesto do sistema flexível que não obrigava as Meras a serem tidas como «divindades do Destino» perante os aspectos encontrados no culto, e vice-versa. Este autor pode acreditar ser esse o papel das deusas no panteão, desvalorizar a tríade por isso e escolher ignorá-la na paisagem religiosa. A eventual inconsistência entre a sua teologia, pouco ou nada estruturada, e as necessidades dos ritos nem se colocava, por não ter interesse em participar neles. Pausânias é um grego do séc. II, educado no contexto da Segunda Sofística e originário da Ásia Menor, cujo périplo é, de alguma forma, um discurso identitário pelas suas próprias raízes. O seu processo de recolha e redação de informação não é isento, tendo resultado numa exposição do périplo mediada por estas condicionantes<sup>969</sup>. A sua viagem é uma experiência religiosa e individual, deixando uma obra que testemunha as suas escolhas, preferências e convicções pessoais<sup>970</sup>. Em nossa opinião, o uso desta fonte para os cultos das Meras e, em particular, dada a rarefacção documental, deverá ter em conta estes reparos.

### 3.2.4 Alusões Tardias

A aparente atitude de Pausânias para com as Meras não é a única que podemos encontrar nas fontes para o período imperial. Filóstrato, um autor que já referimos e que refere as Meras em várias das suas obras, deixou uma biografia de Apolónio de Tiana, um *magos* que tivera alguma fama, na qual o biografado invocava as deusas como autoridade<sup>971</sup>. Apolónio teria mesmo escrito um discurso

---

967) Artem. 2, 34; 2, 39; 2, 44; Corn. *ND*. 13; Max. Tyr. 15, 6. Cf. Hes. *Op.* 250-273; Sol. *Fr.* 13, 17-32 West; Clem. *Strom.* 5, 14, 125. W. C. Greene, *op.cit.* 48; B. C. Dietrich, *Death Fate and the Gods*. 137-146; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, 260-263; K. Dowden, *op.cit.* 54-64.

968) A. Motte, “Destin et destinée dans l'Antiquité”, 66-67; E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune*. 45-52; H. S. Versnel, *Ter Unus*. 45-49, 83-91; G. J. D. Aalders, “The Hellenistic Concept of the Enviousness of Fate” in *Studies in Hellenistic Religions*. M. J. Vermaseren (ed.), Leiden, Brill, 1979, 2-7.

969) J. Elsner, *op.cit.* 12-17; A. Lesky, *História da Literatura Grega*, 890; C. Halbicht, *op.cit.* 13-15; W. Hutton, *op.cit.* 9-11, 30-41; V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 98-102.

970) Idem, *ibidem*. 67-81, 298-318, 325-346. Cf. J. Rüpke, *op.cit.* 20, 23; J. Kindt, “Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?”, *JHS* 135, 2015, 35-50.

971) Philostr. *Her.* 2, 11; 33, 2; 33, 47; 45, 7; *Im.* 2, 8, 6. M. Dzielska, *op.cit.* 86-89; A. Lesky, *História da Literatura Grega*, 873; C. P. Jones, *The Life of Apollonius of Tyana*. Vol. 1, Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 2005, 7-8.

sobre as Meras e *Anankē*, divindades que lhe revelavam profecias e, até, prescrições para a cura de um possuído<sup>972</sup>. Ao longo da obra é expressa a crença num universo justo, garantido por Zeus e pelas Meras, contra o qual não se poderia lutar<sup>973</sup>. Encontramo-nos, novamente, perante a aparente contradição entre um fatalismo pouco estruturado e a flexibilidade necessária, neste caso, às alegações do próprio nas suas licenças divinatórias como *magos*. A biografia revela uma proximidade com práticas e crenças populares<sup>974</sup> e mostra, no que respeita à tríade, uma coexistência que não seria sustentável no plano teórico, mesmo valorizando as deusas.

É precisamente no diagnóstico de tal contradição que se sustenta uma crítica às concepções fatalistas, usada por diferentes autores que, curiosamente, dão as Meras como exemplo. Trata-se de uma refutação moral de Carnéades, segundo o qual, se o universo tivesse uma mecânica fatalista ou determinista, negar-se-ia a responsabilidade humana e reduzir-se-iam ao absurdo diversos comportamentos do quotidiano e a sua motivação. Entre esses encontrar-se-iam as práticas religiosas, visto que os rituais e a existência dos próprios deuses perderiam a sua pertinência<sup>975</sup>. Este argumento funcionaria precisamente porque existiam cultos e práticas que fariam sentido aos crentes, e vai ao encontro da coexistência entre o culto das Meras e o seu uso prosopopaico para concepções fatalistas que a realidade religiosa contradiria.

Os autores cristãos, a fim de contestarem as crenças politeístas, recuperaram essa argumentação e, no seu trabalho de recolha e categorização das práticas que consideravam «erradas», acabam por informar-nos da sua ocorrência e continuidade<sup>976</sup>. Em particular, a permanência dos cultos é revelada pelo facto de a demonstração da aparente absurdidade do fenómeno depender do próprio envolvimento dos crentes nos ritos, que seriam inválidos perante uma tal perspectiva fatalista. Ora, a figura de Apolónio, que acaba por ser valorizada pelos politeístas tardo-imperiais, será contestada numa conhecida carta de Eusébio de Cesareia, *contra Hierocles*, dos inícios do séc. IV, que oferece um excelente exemplo do argumento em questão. No final das refutações, é desenvolvida uma compreensiva contestação ao fatalismo de Apolónio, sublinhando as inconsistências lógicas do texto de Filóstrato, quer em questões de carácter geral

---

972) Philostr. *VA* 5, 12, 1; 6, 43, 2; 7, 8, 2.

973) Philostr. *VA* 6, 21, 4; 7, 9, 1-2; 7, 12, 2; 8, 7, 7; 8, 7, 47-48; 8, 31, 3. Cf. Luc. *Cat.* 8-13; Thdt. *Affec.* 5, 28.

974) M. Dzielska, *op.cit.* 90-94, 142-146.

975) D. Amand, *op.cit.* 41-68; A. Magris, *op.cit.* 435-436; E. Valgiglio, “Il Fato nel Pensiero Classico Antico (II)”, *Rivista di Studi Classici* 16/1, 1968, 62, 70-71; De alguma forma, o estoicismo encontra uma escapatória no desdobramento do conceito de *sympatheia*, que permite reapreciar, por exemplo, a adivinhação dentro do seu sistema. D. Amand, *op.cit.* 11-16; W. C. Greene, *op.cit.* 339-340; S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination*. 6, 12-15. Cf. Cic. *Div.* 2, 7, 19-2, 10, 26; Plut. *Moralia* 1055f-1057c; Max.Tyr. 5, 5.

976) M. Alexandre, “Apologétique Judéo-Hellénistique et Premières apologies chrétiennes” in *Les Apologues Chrétiens et la Culture Grecque*. B. Pouderon & J. Doré (dir.), Paris, Beauchense, 1999, 11; J.-M. Nieto Ibáñez, “Aspectos de la religiosidad griega tardía en los autores patristicos” in *Eusébeia. Estudios de religión griega*. E. Calderón Dorda & A. Morales Ortiz (eds.), Madrid, Signifer, 2011, 197-200.



quer em contradições específicas como as práticas divinatórias e a autoridade das Meras<sup>977</sup>.

Em particular, Eusébio questionava porque valeria a pena executar libações, sacrifícios e preces num universo controlado pelas Meras; porque não ter, então, somente a tríade como divindades, na vez do restante panteão e, por fim, que razão teriam os Gregos, nestas condições, para actuar na expectativa de alterarem o «Destino»<sup>978</sup>? São apresentados argumentos semelhantes na *Preparação Evangélica* e noutros autores cristãos como Cirilo e Teodoro<sup>979</sup>.

Em todo o caso, dois séculos antes, já encontramos os mesmos argumentos na obra de Luciano, sublinhando a comicidade dessa inconsistência. Em *Zeus Refutado*, com particular desenvolvimento, a suposta inflexibilidade das três irmãs e o poder absoluto do Crónida são temas colocados em causa pelas suas consequências, necessária para aquelas teses, para deuses e homens, e esta refutação é encontrada ao longo de outras obras da autoria do escritor satírico<sup>980</sup>. Afinal, de que valeriam os deuses e que restaria da responsabilidade individual se tudo estaria previsto e determinado pela tríade? Por outro lado, para quê recorrer a estas figuras, se de nada valia que o fizéssemos? Tais questões testemunham que as Meras eram, de facto, alvo de práticas rituais sem que isso colocasse em causa as configurações panteónicas ou as crenças individuais dos praticantes:

CINISCO — Assim como, digamos, o enxó e a pua servem ao carpinteiro para exercer o seu ofício, mas ninguém poderá dizer que estas ferramentas são o artista, nem que o navio é obra do enxó ou da pua, mas sim do construtor naval, assim também a construtora de tudo é a Predestinação, enquanto vós, quando muito, sois a pua e o enxó das Meras. Então, parece-me a mim, os homens devem sacrificar em honra da Predestinação e rogar benefícios dele provenientes, em vez de irem até vós e de vos honrarem com procissões e sacrifícios. Mas, ao honrarem a Predestinação, nem isso deviam fazer, pois não creio que seja possível, nem mesmo às próprias Meras, alterar seja o que for e modificar alguma coisa de entre aquelas que desde o princípio haviam sido decretadas para cada caso. Por exemplo, a Átropo não consentiria que alguém fizesse girar a roca em sentido contrário e desfizesse o trabalho de Cloto.

ZEUS — Então tu agora, ó Cinisco, também pretendes que as Meras não sejam honradas pelos humanos?<sup>981</sup>

Na nossa opinião, a eficácia deste tipo de argumentos depende da existência de cultos das Meras e da separação, nas crenças dos Gregos, entre a sua caracterização prosopopaica como «divindades do Destino» dos campos de acção divina que teriam no culto. Se elas não recebessem

---

977) Eus. *Hierocl.* 45-46. C. P. Jones, *Philostratus. Apollonius of Tyana. Letters, Testemonia, Eusebius's Reply to Hierocles*. Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 2006, 149, 151; M. Dzielska, *op.cit.* 97-99; M. Frede, "Eusebius' Apologetic Writings" in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. M. Edwards, M. Goodman & S. Price, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999, 234-235; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Brill, Leiden, 2000, 61-62, 70.

978) Eus. *Hierocl.* 45, 3. C. B. Pistorio, *op.cit.* 322-324; J.-M. Nieto Ibáñez, *op.cit.* pp. 208-217.

979) Eus. *PE* 6, 3, 2-5; 6, 4, 1-2; Cyr.Al. *Ep.Tds.* 2, 4, 16; Thdt. *Affect.* 6, 3-4. A. Kofsky, *op.cit.* 257-258.

980) Luc. *JConf.* 3-5; 7-11; 15-19. Cf. *JTr.* 25; 32; *Apol.* 8; *DMort.* 30. L. R. Farnell, *op.cit.* Vol. 1, 82; J. Bompaigne in "Le Destin dans le Zeus Confondu de Lucien de Samostate" in *Visages du destin dans les mythologies, actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980*. Loc.cit. 131-136; M. Dickie, "Lucian's Gods: Lucian's Understanding of the Divine" in *The Gods of Ancient Greece*. Loc.cit. 348-349, 352-255; D. Amand, *op.cit.* 109-115; A. Lesky, *História da Literatura Grega*, 875-876; E. Valgiglio, "Il Fato nel Pensiero Classico Antico (II)", 66; C. B. Pistorio, *op.cit.* 273-276.

981) Luc. *Jconf.* 11-12, em trad. de C. Magueijo, *Luciano*. Vol. 3, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, 152.

sacrifícios e libações e não lhes fossem reconhecidos de domínios de intervenção que motivassem a execução de rituais, seriam maus exemplos para a refutação das teses fatalistas. Pelo contrário, ao poderem representar o que se procura refutar, elas revelam-se úteis para ilustrar (ou satirizar) uma inconsistência entre a prática religiosa desse tempo e os pressupostos teóricos daquelas teses. Tais termos do debate indicam-nos o que a inflexibilidade destas figuras não deveria ser tida por absoluta, nem a caracterização prosopopáica marcante no culto, e que a necessidade de uma conciliação não se colocava aos praticantes, mas somente a quem projectasse sobre as divindades valores específicos do que deveriam personificar. De alguma forma, a presunção de inteligibilidade da refutação moral de Carnéades, aplicada a estas deusas por aqueles autores, atesta a existência e conhecimento dos cultos das Meras para o período romano.

### **3.3 Ritos e regularidades nas práticas rituais**

Os cultos que identificámos revelaram poucos testemunhos de práticas rituais ou informações indicativas da sua execução, cujas particularidades tentámos analisar na escala local. Em muitos casos, como certamente terá sido evidente, sentimos necessidade de recorrer a paralelos de forma a colmatar a rarefacção documental. Neste sub-capítulo, retornaremos a alguns desses padrões na procura de uma síntese possível para os cultos das Meras que nos permita interpretá-los como um fenómeno consistente na paisagem religiosa dos Gregos. Também analisaremos conjuntos documentais indicativos de peculiaridades da forma como os crentes se dirigiam às deusas, como se comportavam nos espaços que lhes eram dedicados e nos momentos em que delas esperavam algo.

Este exercício não nos parece descabido. O rito é um acto de devoção fundamental nas religiões e a sua permanência pode indicar uma cristalização de práticas tidas como eficazes, estruturadas por uma linguagem mais ou menos autónoma, que nos poderá revelar algo sobre as divindades cultuadas e sobre as razões pelas quais os devotos escolhem dirigir-se a elas dessas formas<sup>982</sup>. Em todo o caso, lembremos, a amostra documental de que dispomos para os ritos e, em particular, para aqueles que são directamente executados em função das Meras, é reduzida e, por outro lado, chegaram-nos alguns testemunhos de práticas rituais de origem grega, cuja associação com um culto específico não é evidente, mas que considerámos fundamentais para esta síntese.

#### **3.3.1 O que era deixado às Meras**

Aquilo que era oferecido a um deus, sendo manipulado pelos crentes que definiram e modificaram uma parte apropriada do mundo e a tornaram, a partir daí, sagrada para essa divindade, compreende uma prática central na religião grega, que estabelecia um meio de comunicação com o

---

<sup>982</sup>) W. Burkert, *Homo Necans*. 22-29; *Structure and history in greek Mythology and Ritual*. 36-54; *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 125-127; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 4-7.

divino e que se encontra desde os rituais mais simples até aos grandes festivais pan-helénicos. Neste quadro, os actos de sacrificar, de fazer uma libação e, numa escala menor, de ofertar e realizar consagrações votivas costumam ser evidenciados como testemunhos fortíssimos da existência de indivíduos e grupos envolvidos num culto<sup>983</sup>. A análise conjunta deste tipo de registos deve-se à ausência de testemunhos suficientes para trabalhar cada uma de tais categorias individualmente. Por outro lado, é notável uma proximidade entre os materiais usados, em particular, no que respeita a consagrações de origem não-animal, como veremos.

Não podemos ignorar que os registos de carácter votivo, que implicavam um rito concomitante e subsequente, são dos testemunhos mais regulares de que dispomos para as práticas que envolviam as Meras. Outrossim, a existência de altares, de templos e de corpo sacerdotal sugerem-nos, pelo menos, a execução ordinária de sacrifícios e libações. Contudo, nem sempre podemos inferir em que consistiam essas práticas, quais as vítimas, que materiais e procedimentos eram envolvidos. Por exemplo, estamos bastante seguros de que o altar às Meras em Olímpia seria usado pelos atletas antes das provas no hipódromo, a fim de pedirem a protecção das divindades, mas desconhecemos o que realizavam exactamente sobre o *bōmos*<sup>984</sup>.

Aliás, as inscrições dedicatórias e votivas que nos chegaram não expressam com precisão o que era executado<sup>985</sup>. Essa ausência de informação aplica-se, inclusive, a casos em que sabemos que tinha de ser executado um ritual, como nos indiciam, por exemplo, as instruções *kata krēsmon* e *kata prostagma*, presentes nos materiais de Ciério e de Delos. Ademais, não nos chegou qualquer objecto consagrado relacionável com as inscrições votivas, o que, no entanto, pode ser explicado pela separação regular da peça consagrada da inscrição respectiva<sup>986</sup>. Aliás, parece-nos plausível que os documentos provenientes dos recintos de Asclépio em Epidauro e em Pérgamo possam ter sido originalmente acompanhados de *ex uotis* figurativos de partes do corpo, cujas peças se perderam<sup>987</sup>.

Também o que sabemos dos objectos dedicados às divindades não é suficiente para estabelecer uma regra. O registo mais interessante é uma linha na regulação do culto privado de

---

983) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 125-159, 512-514; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 120; A. Hermay & alii, “Le sacrifice dans le monde grec” in *ThesCRA* 1, 2004, 61-62; J. Boardman & alii, “Greek dedications” in *ibidem*. 270.

984) Paus. 5, 15, 5. Vide supra pp. 67-70.

985) Dispomos de treze inscrições que expressam uma acção votiva ou uma consagração de material dirigida às Meras: *CEG* 894; *ID* 2443; *Icos* EV 3 = *IG* XII, 4, 2, 607; *IG* IV<sup>2</sup> 1, 199; 540; IX, 2, 282; XII, 7, 432; *IGSK* 21, 209; *IP* 7, 3, 124; *SEG* 11, 437; 42, 535; *Tit.Carm.* 127; *Sokolowski* 3, 177, l. 155-156. Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 150-153.

986) F. Straten, “Votives and Votaries in Greek Sanctuaries” in *Oxford Readings in the Greek Religion*. Loc.cit. 193-194. A possibilidade da separação entre o suporte de uma imagem e a inscrição pode explicar o problema da estatuária de Delfos, como já referimos, enquanto votivos que, com o tempo, deixaram de estar identificados com uma dedicação específica. Vide supra. pp. 82-86. Em todo o caso, existem ainda duas imagens votivas, fora da geografia do nosso estudo, em contexto balcânico. Para Lucia Guirriini, um relevo da audiência de Orfeu (Fig. 3), poderia ser um votivo ático, mas a identificação não é consensual. S. Angeli, “Moira”, 638-639; L. Guirriini, *op.cit.* 11-14, 25.

987) *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 199; *IP* 7, 3, 124; *SEG* 11, 437. Cf. J. Boardman & alii, *op.cit.* 311-313; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 25-31.

Héracles *Diomendonteios*, no contexto das considerações finais sobre as Meras e Zeus *Pasios*<sup>988</sup>. Na sequência das prescrições singulares para a presença dos homens da família no dia dos sacrifícios a esses deuses e para a singular adjudicação orçamental dos seus custos, é registada a consagração de quatro copos de cristal e de um manto purpúreo. Em nossa opinião, estas dedicações podem ser propiciatórias, consistentes com a hipótese de que esse dia teria sido desvalorizado pelos familiares após a morte de Diomedonte e que eles, mais tarde, procuraram remediar a situação. Além disso, julgamos sugestivo o facto de existir uma separação, na exposição das regulações, entre esse registo e a restante inventariação dos outros objectos consagrados no mesmo documento, localizando-os precisamente na secção que respeitava às prescrições extraordinárias, uma vez que se trata de quatro copos para o número dos deuses alvo de rito e, por fim, dada a dedicação de um manto purpúreo, escolha que talvez reflecta o motivo da soberania e hierarquia de Zeus.

### 3.3.1.1 Sacrifícios

No que toca a estes ritos, dispomos de quatro registos informativos de uma vítima animal específica. Em Maratona, o calendário da *Tetrapolis* indicava a orçamentação de três dracmas para um leitão a sacrificar às Meras, na sequência das prescrições para Deméter. A proximidade com essa divindade e a consagração de uma espécie regularmente usada no seu culto sugere uma relação e, possivelmente, uma lógica agrícola subjacente<sup>989</sup>. Em Halicarnasso, no culto familiar de Posidónio, vimos que era sacrificado um carneiro e, no de Diomedonte em Cós, existia a opção de consagrar uma cabra, um leitão ou um peixe, variedade que, na nossa opinião, permitia alternativas na compra do animal, oferecendo vítimas mais humildes mas preservando a hierarquia entre as divindades pela espécie consagrada<sup>990</sup>. Porém, é interessante que encontremos novamente a referência a um leitão, podendo indicar que essa espécie animal seria tida como apropriada para as deusas, independentemente da associação a Deméter no culto.

O quarto registo respeita aos ritos às Meras e às Euménides em Sícion. Pausânias conta que eram consagradas ovelhas prenhes, com a única diferença de que o sacrifício à tríade seria ao ar livre. Abordámos, então, o significado desta categoria de ritos mas, como sublinharam Pirenne-Delforge, Paul e Georgoudi, não podemos ignorar que eles eram realizados,

---

988) Sokolowski 3, 177, ls. 155-156. Vide supra pp. 93-95. De Epidauro chegou-nos a notícia da dedicação de um altar, e de Cós de um templo, estatuária e casas adjacentes. As dedicações destes elementos também deverão ter sido acompanhados de rituais que não foram registados. *Icos* EV 3 = *IG* XII, 4, 2, 607; *IG* IV<sup>2</sup>, 1, 540. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 195-199; J. Boardman & alii, *op.cit.* 270-271, 288-289, 307; V. Lambrinoudakis, "Consecration, Foundation Rites" in *ThesCRA* 3, 2005, 304-305, 337-343.

989) Sokolowski 3, 20 ls. 27-29 = *SEG* 50, 168. S. G. Cole, *op.cit.* 138-139; A. Hermay & alii, *op.cit.* 79-82. Vide supra pp. 42-43, 140-150.

990) Sokolowski 1, 72, ls. 36-38; 3, 177, ls. 25-38. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 127-128; *Homo Necans*. 207.

tendencialmente, para honrar divindades femininas e parecem indicar preocupações com a fertilidade na renovação vegetal, estabelecendo uma relação entre o animal e a terra, e com a renovação das gerações humanas<sup>991</sup>. Este último aspecto permitiria, aliás, associar as Meras enquanto divindades ligadas ao nascimento. As leituras das autoras são particularmente interessantes ao relembrares as consagrações de material não-trabalhado ou de origem não-animal que, em Figaleia, deveriam expressar uma ansiedade próxima, pelo menos, das ansiedades da subsistência agrícola para a sobrevivência da comunidade.

Todavia, a imolação animal não era a única forma de consagração na religião grega<sup>992</sup>, muito embora fosse a mais comum, e dispomos de testemunhos indicativos de tais alternativas para as Meras. A regulação encontrada no Pireu regista que seriam deixados três bolos (*arestērias*) para a tríade e, como vimos, o mesmo tipo de consagrações tem sido avançado para o santuário de Corinto pela descoberta de *likna* de terracota com vários bolos representados<sup>993</sup>. O documento do porto de Atenas refere, ainda, que seriam ofertados três *kēria*, pedaços de mel ainda na colmeia, que encontramos novamente nos cultos de Deméter na Arcádia com os quais as Meras se associavam<sup>994</sup>. Em Sícion, o ritos acima mencionados eram acompanhados de flores, dedicadas sem estarem em grinaldas, uma prática de novo associada à fertilidade e renovação vegetal e que encontramos, ainda, no culto de Licosura<sup>995</sup>.

### 3.3.1.2 Libações «Sóbrias»

Quanto a libações, as fontes sugerem que seria evitado o vinho. Em Quios, a inscrição regulatória expressa uma proibição desse produto. Para Sícion, Pausânias descreve uma mistura de mel e leite (*melikraton*) e, no culto familiar de Diomedonte, o documento fundacional distinguia entre a libação *hoinospondon* e a *nāphalian*, usando a segunda categoria para os derramamentos às Meras<sup>996</sup>. No comentário de Próculo à *República* e nos escólios a *Agamémnon*, como já referimos, encontramos esta descrição dos ritos às deusas como «sóbrios» (*nēphalios*), um termo que

991) Paus. 2, 11, 4. V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 131; S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 335-339; S. Georgoudi, *op.cit.* 176-185. Vide supra pp. 54-57.

992) E. Kearns, “Ο λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον”; 89-90, V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source*. 235-236.

993) Sokolowski 3, 22. A. Brumfield, *op.cit.* 147-149. Vide supra pp. 48-54.

994) Sokolowski 3, 68; Paus. 8, 37, 2; 8, 42. 11-12.

995) Paus. 2, 11, 4; Sokolowski 3, 88. V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 132; S. Georgoudi, *op.cit.* 176-185. Outras referências a flores com as Meras podem associá-las às representações do «Além feliz», uma temática muito próxima dos cultos de Deméter e de Perséfone. Ar. Ra. 449-459; Pl. R. 617c. M. H. Rocha Pereira, *Concepções Helênicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. 112. Sabemos, ainda, que na confraria de Pérgamo era usado incenso em substituição do sacrifício animal, mas tal devia-se às tradições órficas, e não a uma peculiaridade para as Meras. Contudo, sabemos que também eram usados no culto de Licosura. Orph. H. 59. G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 337. Vide supra pp. 76-79, 103-105.

996) Sokolowski 2, 79; 3, 177, 33-34; Paus. 2, 11, 4. Para mais, quanto à libação expressa no «Hino Órfico» às Meras da confraria de Pérgamo, embora o documento não explicita qual seria o líquido a derramar, não será de excluir a possibilidade do uso do leite, por paralelo com uma instrução precedente a outro hino do mesmo *corpus*, a única indicação desse tipo no referido conjunto. Orph. H. 53, 59, 19.

expressava uma regra codificada e evidente<sup>997</sup>. Então, notámos que esta consistência com o que sabemos do culto poderia dar credibilidade ao testemunho do comentador sobre os rituais que descreve, mas também sublinhámos o carácter tardio das fontes. Reconhecemos a possibilidade de este tipo de ritos ter sido também executado nos cultos da Ática, como Pirenne-Delforge e Henrichs defendem; porém esta hipótese sustenta-se na valorização dos mesmos documentos e de elementos circunstanciais<sup>998</sup>. Sabemos que tais libações faziam parte dos rituais de divindades às quais as Meras eram associadas na Ática. Em particular, estes autores sublinham as Erínias/Euménides por partilharem os mesmos ritos em Sícion e serem relacionadas com a tríade nos testemunhos do teatro ático, embora as peças nunca expressem claramente que tal relação implicava um culto conjunto ou a prática de libações «sóbrias» para as Meras em Atenas<sup>999</sup>.

Por outro lado, o facto de a proibição de Quios se referir a *Moireōn kai Zanos Moirēgeteō* levou Pirenne-Delforge a sugerir uma prática semelhante para os sacrifícios dos Praxiérgidas, precisamente, à tríade e a Zeus *Moiragetēs*. Porém, o documento que regula esses ritos é omissa nesta questão, embora esteja danificado, e o conjunto das divindades cultuadas incluía também Geia, ausente da inscrição da ilha<sup>1000</sup>. Por outro lado, gostaríamos de notar que o mito de Alceste, com que a peça homónima de Eurípides abre e que é aludido no final da *Oresteia*, contava que Apolo enganara as Meras embriagando-as. Ora, neste contexto, se a tríade recebesse libações «sóbrias» em Atenas, as peças poderiam sugerir a inversão dos ritos, cuja marca de pureza e temperança se oporia ao descontrolo e subversão conotados com o vinho, que seria usado pelo filho de Leto para conseguir a salvação de Admeto<sup>1001</sup>.

Contudo, estes argumentos somente sugerem que essas libações fariam parte dos cultos áticos por paralelos e proximidades, o que nos recomenda algum cuidado na sua consideração. Em todo o caso, o conjunto de testemunhos referidos parece reflectir a existência de uma regra mais ou menos codificada, pelo que as fontes tendem a indicar que se evitava a consagração animal regular e os derramamentos de vinho. Graf sugeriu, como referimos para Quios, que a preponderância das

---

997) Procl. in R. 2, 246, 26-2, 247, 2; A. Sch. A. 70. E. Simon, “Libation”, 239, 241; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 119-123; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 753.

998) Vide supra pp. 188-190.

999) Aliás, Pausânias, ao passar pela clareira de Sícion, identifica-as imediatamente com as *Semnai* atenienses. A. Eu. 956-968; Eur. Fr. 494 Kannacht. Cf A. Eu. 105-109; S. OC 465-482; Paus. 2, 11, 4. A. Henrichs, “Anonymity and Polarity”, 38 n. 53; “The 'Sobriety' of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood”, 88-89; A. Hermay & alii, *op.cit.* 92; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 123-124, 131 n. 94. Pirenne-Delforge defende, ainda, que um fragmento de Pólemon de Ílio (*Suid.* v 356 = Polem.Hist. *FGrH* 328, fr. 12.), que não refere as Meras e associa as práticas a Afrodite Urânia, poderia testemunhar as libações sóbrias para a tríade devido ao culto junto ao Iliso, mas aproxima-se com algum perigo de um argumentário circular. Idem, *ibidem*. 125-126, 143-144.

1000) Sokolowski 2, 79; 3, 13, ls. 11-13. V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 132. Interessantemente, Pausânias refere que em frente ao Erecteu, na Acrópole de Atenas, existia um altar a Zeus sobre o qual se depositavam bolos, e as libações de vinho eram proibidas. Mas este testemunho, como muitos dos enumerados, é circunstancial e tardio. Paus. 1, 25, 5.

1001) A. Eu. 723-728; E. Alc. 10-27; 280-300. V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 119, 138-140. Vide supra pp. 160-163.

libações «sóbrias» explicar-se-ia, também, como marcas de inversão, possivelmente apelando a um carácter «ctónico» e ao papel que a tríade teria na manutenção da ordem, uma proposta que, de alguma forma, vai de encontro das sugestões de Bremmer para as consagrações de vítimas prenhes. Porém, os campos de acção das Meras no culto não se limitavam a uma relação com a ordem, embora esta possa ser lida nas dinâmicas agrícolas, e a relação dos ritos com a categoria de «divindades ctónicas», tal como a validade do conceito de «ctonismo» para a religião grega, tem sido seriamente posto em causa<sup>1002</sup>.

### 3.3.1.3 Uma marca de ansiedades de subsistência agrícola nos rituais

Em nossa opinião, as práticas rituais identificadas remetem para uma lógica essencialmente ligada a preocupações agrícolas, denotando a permeabilidade entre uma etapa primitiva e anterior da humanidade – expressa pela consagração de material recolhido directamente da natureza – e o estado sedentário da civilização – expresso pelas primícias de material resultante da renovação e da fertilidade, de que dependiam as comunidades. Já sugerimos este esquema interpretativo para os cultos de Figaleia e, nesse sentido, concordamos em parte com proposta de Pirenne-Delforge sobre o sentido das libações «sóbrias», segundo a qual não seriam uma marca de inversão, como defendem Graf e Bremmer, mas práticas apropriadas a cultos que valorizavam os ciclos naturais, agrícolas e humanos, nos quais se reconhecia as necessidades prementes de sobrevivência e de prosperidade da comunidade<sup>1003</sup>.

Por um lado, deparamos com a existência de primícias. Podemos ler no sacrifício de leitões e de ovelhas prenhes a oferta de vítimas que resultam primeiramente da renovação e da fertilidade animal, da mesma forma que os bolos (*mazai, arestērias*), marcas da civilização, denotam o êxito e garantia da vida sedentária, segurança que é renovada anualmente com a colheita<sup>1004</sup>. Inversamente, a consagração de flores e de mel, ainda sobre secções das colmeias, ou a proibição do derramamento de vinho com a sua substituição por leite e mel (as libações «sóbrias»), são elementos indicativos de rituais que recorriam a materiais por trabalhar, que se podiam encontrar na natureza sem a manipulação e transformação humana, uma categoria que aludia a um período anterior da humanidade e que os próprios Gregos reconheciam no seu passado mítico, quando a sobrevivência ainda não dependia da cultura agrícola ou, pelo menos, esta era considerada precária e reversível<sup>1005</sup>.

---

1002) F. Graf, *Nordionische Kulte*. 24-31; J. Bremmer, “The Sacrifice of Pregnant Animals”, 157-163; E. Mackin, *op.cit.* 95-96; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 144.

1003) Idem, *ibidem*. 141-147; E. Mackin, *op.cit.* 182-183. Vide supra pp. 71-76.

1004) E. Kearns, “Ο λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον”, 90-92, 100-103; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 150-153.

1005) V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 120-123, 136-138; P. Vidal-Naquet, “O cru, a criança grega e o cozido”, 162; “Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée”, 1280-1281.

Talvez possamos colocar a hipótese de a integração de elementos de ambas as categorias nos cultos de Sícion e do Pireu ser um reflexo dessa dinâmica, por um nexo de ideias e representações semelhante ao que articulava as festas de Figaleia no calendário local, associando essa dualidade no tipo de consagrações encadeadas: pelo rito, relembra-se o perigo do nomadismo e sublinha-se a segurança da agricultura. Parece-nos também evidente que a presença das Meras nos mitos de Deméter e Perséfone pode perfeitamente aludir a esta dimensão, visto que a tríade se associava à manutenção de uma ordem que garantia a renovação agrícola e que, nessas narrativas, era revertida.

Dois outros pontos parecem-nos ser relevantes para a escolha deste tipo de consagrações e não estão distantes do que sublinhámos. A deposição de materiais que aludem a um período mais antigo do mundo podem ser elementos que facilmente se associariam à imagem, clara na mitologia das Meras, de que a tríade faria parte de uma geração anterior do cosmos, antes dos deuses olímpicos. Aliás, no mito de Alceste, a subversão apolínea dessas divindades antigas teria sido concretizada, no que diz respeito às Meras, precisamente pelo uso do vinho, marca da civilização e oposta às consagrações em causa. Em segundo lugar, como sublinhou Pirenne-Delforge, estas libações «sóbrias» também se relacionam com divindades que denotam, além da renovação agrícola, a fertilidade feminina. As Meras, deusas ligadas ao nascimento e às núpcias, facilmente se inserem nesse conjunto, além de que o leite e o mel são materiais tradicionalmente tidos como *courótrofos*, e são referidos em narrativas da tríade na qual, precisamente, o papel da protecção ao recém-nascido é de alguma forma evidenciado, como no nascimento de Zeus e no de Íamo<sup>1006</sup>.

Em suma, embora não disponhamos de um conjunto considerável de testemunhos sobre o que era consagrado e dedicado às Meras nos seus cultos, podemos sugerir um padrão reconhecível em torno do contraste com o sacrifício animal regular e com as libações de vinho. Julgamos que existe uma coerência que estrutura os ritos: a escolha dos materiais usados era feita num nexo de ideias e representações que sublinhava as ansiedades agrícolas. Esta leitura não esgota, de forma alguma, as possibilidades de interpretação, mas parece-nos ser a mais capaz de integrar nestes rituais vários aspectos que a tríade tinha no culto e no mito.

### 3.3.2 Fórmulas invocativas das Meras

As palavras proferidas pelo devoto importam na execução do rito e são uma marca da crença nas divindades às quais se apela. Os termos escolhidos mostram a expectativa de uma comunicação, contextualizam as práticas e expressam as intenções do grupo e dos indivíduos. Como tal, são um fortíssimo indicador da existência de cultos, desde as mais elaboradas composições poéticas,

---

1006) P. O. 6, 39-47; Ant. Lib. 19, 1-3. Cf. Eratosth. *Cat.* 13; Ant. Lib. 13, 1-2; 30, 1; 36, 1. V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 121, 141-144.



com carácter litúrgico ou extraordinário, passando pelas preces regulares, que acompanhavam a execução dos rituais, até às simples interjeições e juramentos, que revelavam aquelas divindades «que estão debaixo da língua», como diz Burkert<sup>1007</sup>. Os diferentes cultos que inventariámos deveriam ter integrado formulas orais dirigidas às Meras juntamente com os seus rituais, porém, também os registos, que nos chegaram, de preces e invocações são bastante limitados e nem sempre é possível associá-los a um dos casos analisados.

### 3.3.2.1 Poucos testemunhos para fórmulas curtas

Como temos vindo a notar, a presença das Meras no mito do nascimento de Héracles denotava uma sequência ritual, que associámos aos chamamentos de Ilitia e ao parto de Apolo e Ártemis. Nessas narrativas, as ameaças sobrenaturais à parturiente em dores seriam afastadas mediante a simulação do rejúbilo pelo êxito obstetrício, comportamento que implicava a ritualização apotropaica de uma expressão oral, não propriamente estruturada, não obstante, de valor invocativo<sup>1008</sup>. Não nos parece implausível que, dada a participação das divindades nesse domínio de acção no culto e no mito, as Meras fossem chamadas para ajudar ou mandadas embora pela parturiente e pelo séquito que presenciava e auxiliava no parto; mas o que era exactamente dito, não podemos o saber. É impossível ir além do que é deixado pelas narrativas em causa.

As fontes literárias transmitiram poucos registos de apelos às divindades. Em Ésquilo, as Meras são directamente invocadas pelos coros que pediam bons maridos em *Euménides* e *Prometeu Agrilhado*, concordando com um dos aspectos do culto na Ática<sup>1009</sup>. Também dispomos de cinco exemplos de curtos juramentos informais, quase interjeições, que seriam usados no dia a dia, quatro associados a Cós (três testemunhados em Herodas e um em Teócrito), e um proferido nas *Mulheres que celebram as Tesmofórias*. Todos eles foram dados por mulheres e em contextos que lhes respeitavam preferencialmente, indicando-nos uma experiência religiosa no campo do feminino, como foi sugerido aquando dos cultos daquela ilha<sup>1010</sup>. Ambas as comunidades, recordemos, integravam as Meras nas suas configurações panteónicas.

Como sublinhou Herbert Rose, todas estas invocações são proferidas por mulheres que já

---

1007) W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 159-163; J. Rudhardt, *Notions Fondamentales de La Pensée Religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. 185-201.

1008) Idem, *ibidem*. 178-180; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 169-178; V. Dasen, “Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity”, 188-189. Paus. 9, 11, 3; Ant. Lib. 29; Ov. *M.* 9, 281-323; Lib. *Narr.* 8; Clem. *Prot.* 2, 39. Vide supra pp. 79-82, 136-139, 148-150.

1009) A. *Eu.* 956-968; *Pr.* 887-907. Vide supra pp. 25-28.

1010) Ar. *Th.* 700; Herod. 1, 11; 1, 66; 4, 30; Theocr. 2, 160. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 270; A. H. Sommerstein, I. C. Torrance & alii, *op.cit.* 156-157, 315, 318, 321-322; W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 163. Vide supra p. 92, 95-97. Dispomos ainda de dois apelos à triade, no vocativo, num caso, não sendo possível determinar o género de quem o profere, e no outro, num epitáfio, da parte de um jovem defunto que, sublinhemos, afirmava nem ter chegado a ter barba. Pl. Com. *PCG* 8, 183; *IG II*<sup>2</sup>, 13129-13130. Cf. Alciph. 5, 11, 5; Longus 4, 21.

teriam perdido a virgindade. Este dado é particularmente relevante para as intenções no II *Idílio* de Teócrito, a execução de um feitiço sobre o amado que deixara praticante do rito, contexto que nos lembra o culto de Afrodite Urânia em Atenas e que encontraremos novamente<sup>1011</sup>. Também o segundo juramento do I *Mimiambo* de Herodas encerrava uma promessa sobre os benefícios de um envolvimento amoroso sugerido<sup>1012</sup>. Porém, a alusão à tríade na comédia de Aristófanes não tem contornos eróticos. Após as mulheres terem descoberto que Eurípides infiltrou as Tesmofórias, e ao iniciarem uma busca por possíveis associados, Mnesíloco agarra o que julga ser o filho de Mica e ameaça sacrificá-lo sobre o altar, ao que o coro chama as deusas dada a impiedade da acção<sup>1013</sup>. A interjeição nesta comédia pode reflectir dois aspectos que conhecemos do culto em Atenas: a invocação de deusas próprias das mulheres, num contexto evidente, e a sua inserção entre censuras sobre o comportamento do infiltrado, apelando a uma retribuição<sup>1014</sup>.

Nenhum dos exemplos anteriores corresponde a um juramento formal, que faria das Meras testemunhas e garantias de um compromisso contratual, dotando promessas e deveres de uma especial gravidade e solenidade<sup>1015</sup>. O registo mais próximo que pode sugerir uma formulação desse tipo é a ilustração de uma cena de juramento, por Nono de Panópolis, na qual Afrodite enumera as condições para entregar a sua filha, Beroé, a Dioniso ou Posídon e, fazendo-os jurar, a tríade observa o acto<sup>1016</sup>. O contexto lembra-nos, novamente, os aspectos do culto em Atenas ligados às núpcias, em particular, a entrega da jovem como noiva. Porém, o carácter tardio do documento limita a segurança da projecção. Em todo o caso, o conjunto destas curtas fórmulas são indicativas de uma regularidade: se as Meras são invocadas, são-no pela voz das mulheres.

### 3.3.2.2 Epítetos usados no culto

As invocações acima notadas corroboram a tendência que propusemos, de que os crentes referir-se-iam às divindades como *Moirai*. As deusas seriam concebidas como uma pluralidade e, quando quantificada, como uma tríade. Mas a nomeação das Meras não se limitaria a essa norma e sabemos do uso epítetos ligados ao culto, fórmulas que identificavam a divindade no extenso espectro das configurações panteónicas conhecidas pelos crentes e especificavam qual o campo de

---

1011) Luc. *Dial. Mer.* 7; Theocr. 2, 38-41. H. J. Rose, *op.cit.* 32; A. H. Sommerstein, I. C. Torrance & alii, *op.cit.* 167, 287-289; A. S. F. Gow, *op.cit.* 39-41. Cf. C. Segal, “Simaethea and the Iynx (Theocritus, Idyll II)” in *Poetry and Myth in Ancient Pastoral. Essays on Theocritus and Virgil*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1981, 72-79; C. R. Cravo da Silva, *op.cit.* 55-61. Vide supra pp. 37-41 & infra pp. 228-229.

1012) Herod. 1, 48-66.

1013) Ar. *Th.* 687-703.

1014) Ar. *Th.* 702-725; Eur. *Fr.* 494 Kannacht. A. H. Sommerstein, I. C. Torrance & alii, *op.cit.* 322-324; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 426-431. Vide supra pp. 29-31.

1015) W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 478-485; *A Criação do Sagrado*. 220-226.

1016) Nonn. 42, 497-533.

acção divina no qual se esperava que as deusas intervissem<sup>1017</sup>.

Em Corinto, sabemos que no *temenos* do santuário de Deméter e Cora, que tem sido relacionado com o templo da tríade que Pausânias indicara, foi encontrada uma *defixio* na qual as Meras *Praxidikai* são chamadas para executarem um castigo. Esse título, que se traduz por «Executoras da Justiça», identifica imediatamente a motivação do crente ao explicitar o domínio de acção no qual se esperava a intervenção divina. As Praxídices estão atestadas como divindades autónomas e alvo de culto em Haliarto e Gonos, sugerindo que o epíteto concilia um nome bastante transparente quanto às expectativas do devoto com um processo de dupla teonímia<sup>1018</sup>. Próximas de *Praxidikai* estariam as Meras *Katacthonoí*, atestadas em duas *defixiones* atenienses. Ambos os documentos dão voz, novamente, a um desejo de justiça e apelam à tríade juntamente com outras divindades infernais, como Hermes, Cora e Plutão. O uso deste epíteto remete para a representação dos habitantes do inframundo, que voltariam à superfície para executar as maldições, sendo esse um tópico comum nestes contextos, que voltarmos a encontrar no poema funerário ático que, precisamente, descreve a deposição de uma tabuinha para a protecção do túmulo<sup>1019</sup>.

A fórmula que melhor reflecte uma sequência ritual, em nossa opinião, corresponde às Meras Farmácides. Este título, usado por Pausânias para as divindades que impediam o nascimento de Héracles no mito tebano, deve ter correspondido a um epíteto local da tríade que o autor teria preferido registar. Como notámos, o nome parece aludir directamente à representação do rito apotropaico no mito, realizado para afastar as Meras e permitir o nascimento da criança, como um dos *pharmaka* a que as parteiras recorriam entre os procedimentos, poções e remédios que conheciam para apaziguar as dores<sup>1020</sup>.

Porém, existem outros epítetos relacionados com a obstetrícia, enquanto denominativos do

---

1017) Excluiremos, evidentemente, os epítetos literários da nossa análise. P. Brulé, “Le langage des épiclèses dans le polytheisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches”, *Kernos* 11, 1998, 14-20; R. Parker, “The Problem of the Greek cult epithet”, 173-176.

1018) J. Gager, *op.cit.* 37 n. 92. Cf. *IG* III, 3, 109; *Gonnoi* 204; Paus. 3, 22, 1-2; 9, 33, 3. A. Schachter, *op.cit.* Vol. 3, 5-6; P. Brulé, “Le langage des épiclèses dans le polytheisme hellénique”, 20; R. Parker, “The Problem of the Greek cult epithet”, 178; “Artémis Ilithyē et autres”, 221-223; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 147-148. Vide supra pp. 52-53.

1019) *DTA* 74; 75. Cf. *SEG* 30, 266 ls. 4-11. R. Lattimore, *op.cit.* 95-96; D. Collins, *op.cit.* 40-41, 69-70; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 147.

1020) Paus. 9, 11, 3. Cf. *Ant. Lib.* 29; *Ov. M.* 9, 281-323; *Clem. Prot.* 2, 39, 6; *Ael. NA*, 12, 5; *Eust. Il.* 19, 188; *Sch. Er. Il.* 119A; *Plat. Phdr.* 77e-78a; *Tht.* 149B-d. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 169-178; V. Dasen, “Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity”, 188-189; S. Wise, *op.cit.* 83-88; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 27-28. O epíteto também nos aproxima do *pharmakon* enquanto procedimento mágico. D. Collins, *op.cit.* 59-61. Vide supra pp. 79-82, 148-150.

Interessantemente, ao compreenderem um conjunto de entidades que tem de ser expiado de forma a ser encontrada uma resolução dos males, podemos encontrar aqui uma aproximação à noção de *pharmakos* enquanto rito de bode-expiatório, como definiu Burkert. Vide W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 176-179. Existe, ainda, um passo de Pausânias que descreve o famoso «Baú de Cípselo» em Olímpia, referindo duas mulheres «conhecedoras dos *pharmaka*», mas trata-se de uma identificação muito pouco estudada. Paus. 5, 18, 2. W. H. Roscher “*Φαρμακίδες*” in *Roscher* 3/2, 1902-1909, 2276; E. Wüst, “*Pharmakiden*” in *PW* 19/2, 1938, 1839-1840.

domínio de acção das deusas. Em *Ifigénia entre os Tauros*, as Meras são invocadas por *Lochiai*, título atribuído a divindades femininas e, em particular, a Ártemis, quando associadas a essa função no culto<sup>1021</sup>. E, como vimos aquando da origem do epíteto das Meras Láqueseis em Esparta, essa dupla teonímia deveria distinguir a tríade cultuada na cidade daquelas Meras conhecidas do mito de Jacinto e associadas ao «trono» de Amiclas. Em nossa opinião, a autonomia que Láquesis tinha no culto de Asclépio na vizinha Epidauro como parteira divina e o crescimento da popularidade desse mesmo santuário, pode ter contribuído para a adopção desse nome por epíteto, especificando o campo de acção das deusas em torno de preocupações relacionadas com o nascimento<sup>1022</sup>.

Por outro lado, em Delfos, o poema votivo em agradecimento dos filhos e de um parto com êxito invoca as Meras *Teleiai*. O epíteto é indicativo do auxílio recebido pelas divindades ao levarem a gravidez até ao fim, mas também se relacionava tradicionalmente com deusas ligadas ao casamento, como Hera *Teleia*. Esta dualidade remete para um contexto particular em que o nascimento seria valorizado, encontrado no culto das Meras, visto que as núpcias garantem a legitimidade da descendência<sup>1023</sup>. A polissemia apelativa insere este epíteto, ainda, no espectro das preocupações ligadas à prosperidade do *oikos*, um domínio a que pertence, sem grandes dúvidas, o votivo de Feras consagrado às Meras *Patroai* no santuário de Enódia. Este título era associado a Zeus, remetia para a ancestralidade do *genos* e protecção do património da casa e encontramos-lo, precisamente, para o Crónida, no culto familiar de Posidónio, em Halicarnasso<sup>1024</sup>.

Por fim, devemos lembrar a nossa hipótese de que, em Trezena, Pausânias teria registado as Meras somente pelo epíteto local de Témides, tal como em Tebas preferira Farmácides ao nome mais conhecido. *Themides* corresponde ao último epíteto que encontramos relacionado com o culto, embora o seu significado seja menos claro do que para os casos anteriores. Evidentemente, deve ter existido uma relação com os valores de *themis*, mas se ela derivava de um referente teogónico à descendência de Zeus e Témis, ou se remetia para a presença da tríade no mito local de Tirésias e para um domínio de acção no campo das iniciações e transições dos jovens, não podemos concluir<sup>1025</sup>. Com a excepção deste último epíteto, os campos de intervenção das divindades

1021) Eur. *IT* 207-208. Cf. Call. *Dian.* 20-25; D.Chr. 7, 134-135. P. Brulé, “Le langage des épicleses dans le polytheisme hellénique”, 25, 28-29; R. Parker, “Artémis Ilithye et autres”, 225-226.

1022) *IG V*, 1, 602, ls. 3-15. Cf. *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 48-50; *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 199. A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. 310-318; R. Parker, “Artémis Ilithye et autres”, 221-223; “The Problem of the Greek cult epithet”, 177-178; F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum”, 1834-1835. Vide supra pp. 62-64, 178-181, 184.

1023) *CEG* 894. Cf. E. *Ba* 88-100; Poll. 3, 38. V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort: de la représentation au culte”, 106-107; A. Smith, *op.cit.* 86; H. Graillot, “Hieros Gamos” in *Daremberg-Saglio* 3/1, 1900, 177; E. Clark, *op.cit.* 15-16; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 444-448. Vide supra pp. 27-29, 82-89, 134-136.

1024) Bastante próximo de Zeus *Pasios* que encontramos no culto familiar de Hércules Diomedonte. *SEG* 42, 535. Cf. *Sokolowski* 1, 72, ls. 10-11, 51-52; 3, 177, ls. 31-33, 149-157. J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 20-21; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort: de la représentation au culte”, 108; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 20-23; K. Dowden, *op.cit.* 80-82.

1025) Paus. 2, 31, 5. Cf. Hes. *Th.* 901-906; Apollod. 1, 13; P. *Fr.* 30 Mähler. G. Pironti, *op.cit.* 16-25; J. Rudhardt,

invocadas por estas fórmulas, apesar de compreenderem uma amostra limitada, são sugestivos de preocupações ligadas à família e, no caso das Meras *Pharmakides*, *Lochiai* e, provavelmente, *Lacheseis* e *Teleiai*, de apelos próximos de uma experiência do quotidiano tendencialmente associada às mulheres: o parto.

### 3.3.2.3 A prece de Estobeu e o «Hino Órfico» às Meras

De cariz marcadamente religioso, somente nos chegaram dois exemplos de composições poéticas dirigidas às Meras. Ambos os testemunhos podem ser categorizados como hinos, amplificando as preocupações e motivações dos crentes numa prece ao dotarem os versos de um carácter litúrgico, e deviam acompanhar a execução de ritos e a vivência das festas<sup>1026</sup>. Por isso, estes documentos são excelentes indicadores da existência de um culto. Uma destas composições, o «Hino Órfico» às Meras da confraria de Pérgamo, pode ser relacionada com um caso específico e evidente. O mesmo não pode ser avançado para o outro documento, que não permite identificar quando, onde e por quem teriam sido proferidos os seus versos no contexto do culto.

Não obstante, a riqueza dessa prece levou-nos a citá-la regularmente em nota a propósito das várias temáticas abordadas neste estudo. Trata-se de um poema anónimo, transmitido por Estobeu em três citações diferentes, duas delas alegadamente de tragédias perdidas – a *Fedra* de Sófocles e o *Peleu* de Eurípides – num capítulo sobre fatalidade e livre-arbítrio na sua *Antologia*. Os editores modernos consideraram esses fragmentos uma composição única e um exemplo de lírica coral arcaica anónima, cuja identificação do autor não é consensual<sup>1027</sup>.

Escutai, Meras, que dos deuses mais perto do trono de Zeus  
vos sentais e inumeráveis e implacáveis planos,  
para todo o tipo de desígnios, teceis nas vossas adamantinas lançadeiras.  
*Aisa*, Cloto e Láquesis, de belos braços,  
filhas da Noite  
atendei ao que oramos, ó uranianas e ctónicas,  
divindades que infligem todos os temores.  
Enviai-nos a deusa de seios rosados  
a Boa Lei (*Eunomia*) e suas irmãs de belos tronos, a Justiça (*Dikā*)  
e a bem-coroada Paz (*Eirenā*), que vós consigais fazer esta cidade esquecer os cruéis  
acontecimentos<sup>1028</sup>.

Este documento, em nosso entender, é a fonte que nos deixou a imagem mais completa e

---

*Thémis et les Hôrai*. 29-34; L. Brisson, 80-82; Vide supra pp. 59-61, 154-156.

1026) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 212-214; J. Rudhardt, *Notions Fondamentales de La Pensée Religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. 185-187.

1027) Stob. 1, 5, 10- 1, 5, 12 = *PMG* 1018a-b. D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*. Oxford, Clarendon Press, 1962, 536; C. M. Bowra, *op.cit.* 231-233; O. Hansen, *op.cit.* 190-192.

1028) *PMG* 1018a-b: Κλῦτε, Μοῖραι, Διὸς αἶ τε παρὰ θρόνον ἀγχοτάτω θεῶν/ ἐζόμεναι περιώσι' ἄφυκτά τε μήδεα/ παντοδαπᾶν βουλᾶν ἄδαμαντίναισιν ὑφαίνετε κερκίσιν./ Αἴσα καὶ Κλωθὴ Λάχεσις τ', εὐόμενοι/ κοῦραι Νυλτός,/ εὐχόμενων ἐπακούσατ', οὐράνιοι χθόνιοι τε/ δαίμονες ὃ πανδείματοι/ πέμπειτ' ἅμιν τὰν ῥοδόκολπον/ Εὐνομίαν λιπαροθρόνους τ' ἀδελφὰς Δίκαν/ καὶ στεφανηφόρον Εἰρήναν, πόλιν τε τάνδε βαρυφρόνων λελάθοιτε/ σθντυχιᾶν.

consistente das divindades em estudo no campo do religioso. O poema alude à acção têxtil, à proximidade das Meras a Zeus e à sua soberania e poder, e a uma relação com as Horas, que introduz a abstracção de ordem e prosperidade políade, que pode ser expressa por *themis*. Estas associações remetem para a tradição teogónica que ligava todas essas divindades. Por outro lado, os versos também inserem a maternidade da Noite e articulam dualidades na sua caracterização, sendo a tríade invocada por «ctónica e uraniana» e na sua acção como dadoras de bens e infortúnios, elementos que nos lembram as particularidades do texto hesiódico<sup>1029</sup>. Com efeito, o poema assume, ao caracterizar as Meras, a dualidade da pertença das deusas a uma geração anterior e diferenciada do sistema olímpico e ao cosmos dominado pelo Crónida, junto ao qual elas têm assento.

A prece parece indicar um desejo de superação de uma crise na *polis*. As Meras são chamadas para intervirem, enviando as Horas, personificando estas as virtudes em falta na governação. O pedido, na nossa opinião, espelha o motivo da manutenção da ordem de Zeus que encontrámos na mitologia da tríade, no qual a acção das deusas permite ultrapassar as ameaças à estabilidade da comunidade dos deuses<sup>1030</sup>. Concordamos com Cecil Bowra, que defende que tais elementos sugerem uma composição para uma cidade na qual deveria existir um culto às Meras com alguma dimensão políade, sugerindo este autor uma comunidade tradicionalmente oligárquica, possivelmente Tebas ou a Corinto arcaica<sup>1031</sup>. A hipótese tebana parece-nos a mais plausível, não só pelos nomes das Horas poderem sugerir um contexto beócio, aproximando os versos novamente ao modelo hesiódico, mas também porque, nessa comunidade, o santuário das Meras localizava-se junto ao templo de Témis e ao de Zeus *Agoraios*, proximidade que pode ser lida dentro do campo das preocupações manifestadas, precisamente, no que respeita à prosperidade da cidade<sup>1032</sup>.

O pedido final indica-nos uma calamidade particularmente grave e o desenvolvimento da imagem de desespero, parece-nos, é amplificado pelo apelo às Meras. Além de serem próximas de Zeus e filhas da Noite, «uranianas e ctónicas», responsáveis pelos temores e pelo envio das Horas, o apelo assume uma última ambiguidade, necessária para que os versos sejam, de facto, uma prece: pede-se uma abertura na imensidão do seu poder, uma excepção nos «implacáveis planos» que teceriam. Esta fonte ilustra, uma vez mais, como a inflexibilidade não aparenta ser absoluta no contexto ritual. Neste caso, essa imagem é inserida no pedido da sua subversão, elemento no qual radica a validade dos versos como rito. Assim, julgamos relevante que Átropo tenha sido substituída

---

1029) Cf. Hes. *Th.* 219, 906. J. Bremmer, “The Birth of the Personified Seasons (*Horai*)”, 169-171; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 45-49; G. Pironti, *op.cit.* 20-25. Vide supra pp. 122-125.

1030) Idem, *ibidem*. 22. Também podemos encontrar um paralelo com o final de *Euménides*, em que as Meras são invocadas no contexto da prosperidade das famílias de Atenas após a resolução da intriga. A. *Eu.* 956-958. Vide supra pp. 25-29, 170-172.

1031) C. M. Bowra, *op.cit.* 234-240.

1032) Paus. 9, 25, 4. Cf. Hes. *Th.* 901-906; P. *Fr.* 29-30. G. Pironti, *op.cit.* 25-26; A. Schachter, *The Cults of Boiotia*. Vol. 2, 145; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 19-20. Vide supra pp. 79-82, 115-117.

pela personificação da *aisa* homérica, uma escolha que nos sugere o desejo de suavizar a expressão de irreversibilidade manifesta no nome dessa deusa, algo já notado por Bowra<sup>1033</sup>. A *atropia* não tem, nem podia ter, lugar na prece, ou não seria ela inteligível enquanto rito da parte do crente.

O poema revela, desta forma, o problema fundamental da caracterização das Meras como «divindades do Destino» perante as dinâmicas do culto. Ao compreender um acto ritual pertinente para uma comunidade, a prece não contradiz, mas aproveita a relação das deusas com os valores de *moira* que denotavam um certo controlo sobre o funcionamento do cosmos, e explora-os no contexto do pedido além de uma simples concepção de fatalidade. Ademais, esse programa é coerente com os exemplos da mitologia, que contava como as deusas podiam ser persuadidas, ludibriadas ou capazes de ceder uma licença. Somente se assumirmos, como já notámos, que o crente deveria obedecer aos mesmos pressupostos lógicos que definem o livre-arbítrio e o fatalismo nas reflexões filosóficas e teológicas, encontraremos nestes versos uma inconsistência, projectando um panorama de determinação metafísica que não se colocaria no campo do rito<sup>1034</sup>.

O «*Hino Órfico*» às Meras partilha de algumas características do poema anónimo, embora enquadradas nos propósitos litúrgicos e na tradição do *corpus* a que pertence. Além disso, também integra motivos que encontrámos na mitologia e dualidades próximas das que marcam a prece de Estobeu, indiciando uma possível regularidade na caracterização das deusas em contexto ritual.

Meras, que não tendes limites, queridas filhas da Noite  
escutai o que peço, ó deusas de múltiplos nomes, que junto a um lago  
celeste, onde a água gelada pelo calor nocturno  
quebra ao chegar às sombras iluminadas no fundo do antro rochoso,  
habitais, sobrevoais a terra sem fim à vista, onde os mortais vivem.  
Desse lugar, contra a raça humana, nobre e vã pela esperança que tem,  
vós marchais, cobertas nas vossas purpúreas e leves vestes,  
por esse vale onde tudo tem um fim loteado, aí um carro por toda a terra  
a opinião guia além dos limites da justiça, da esperança, das ansiedades,  
da lei antiga e do poder interminável que bem ordena.  
Pois somente a *Moir*a observa durante a vida, não qualquer um  
dos imortais, esses que têm o cume nevado do Olimpo,  
e o olho perfeito de Zeus. Pois quanto nos acontece,  
a *Moir*a e a mente de Zeus tudo sabe sempre.  
Mas, ó bem-aventuradas, a mim, vós que tendes bom coração e boa disposição,  
Átropo, Láquesis e Cloto, vinde, ó filhas de nobre descendência,  
volantes, ininteligíveis, inamovíveis, sempre obstinadas,  
que tudo dais, mas também tirais, para alguns mortais sois a necessidade.  
Meras, escutai as minhas sagradas libações e preces,  
vinde aos iniciados de boa vontade, vós que os libertais das dores.  
[Chegou ao fim o poema das Meras, que Orfeu teceu]<sup>1035</sup>.

1033) C. M. Bowra, *op.cit.* 236. Cf. W. Krause, *op.cit.* 145-147; A. U. Bianchi, *op.cit.* 7-12, 41-46; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 1132-1133; G. Bonfante, *op.cit.* 200; A. Magris, *op.cit.* 33-34.

1034) H. S. Versnel, "The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?", 162, 212-230; V. Pirenne-Delorge & G. Pironti, "Les Moires entre la naissance et la mort", 109; J. V. Morisson, *op.cit.* 274-27 n. 4. Vide supra pp. 172-174, 192-196.

1035) Orph. H. 59: Μοῖραι ἀπειρέσιοι, Νυκτὸς φύλα τέκνα μελαίνης,/ κλυτὲ μου εὐχομένου, πολυώνυμοι, αἴτ' ἐπὶ λίμνης/ οὐρανίας, ἵνα λευκὸν ὕδωρ νυχίας ὑπὸ θέρμης/ ῥήγνυνται ἐν σκιερῷ λιπαρῷ μυχῷ εὐλίθου ἄντρου,/ ναίουσαι

Notemos, desde já, que parte da caracterização do poder das Meras sugere uma autoridade própria, um poder que adviria de uma ordem anterior mas que não está separado da soberania de Zeus. O hino introduz a maternidade da Noite mas, tal como no poema anónimo, não evita, mas assume a proximidade da tríade com o Crónida e com o seu domínio sobre o cosmos. Embora sejam descritas como nocturnas, também habitam num antro celeste, gelado como o «cume nevado do Olimpo». São deusas que tudo dão, mas também podem tirar, sendo obstinadas, mas ainda benevolentes. Com tais dualidades, parece-nos que a prece se aproxima do modelo hesiódico e revela uma caracterização das Meras, algo semelhante à apresentada no poema de Estobeu<sup>1036</sup>.

Outrossim, é reconhecida à tríade um vasto poder. As Meras são ilimitadas, vêm tudo sobre a Terra, descrita como uma planície na qual tudo estaria determinado (*morsimō en pediō*), por oposição à opinião (*doxa*), que até poderia guiar os mortais, mas difere dos elementos fixos do cosmos. Tal alusão ao debate entre verdade e aparência é só um dos temas de exploração filosófica que, para Ricciardelli, distiguem este poema dos restantes hinos do *corpus*<sup>1037</sup>. Mas esses desenvolvimentos, contraditórios entre si, também não colocam em causa a prece. Os poderes das Meras, *Moira*, Zeus e *Anankē* são equiparados sem notar qualquer inconsistência com o programa litúrgico que permanece<sup>1038</sup>. O derradeiro pedido revela um acompanhamento ritual com libações e estabelece o contraste entre a imensidão do poder das deusas, «ininteligíveis, inamovíveis e sempre obstinadas», e a expectativa explícita de uma excepção para o interlocutor e para os iniciados. A prece e o rito exprimem o pedido de uma licença junto da tríade.

Este hino tem um registo semelhante aos versos transmitidos por Estobeu. São introduzidos os motivos que mostram as Meras como divindades relacionadas com implicações dos valores de *moira* e, no entanto, termina com a expectativa de uma resolução feliz. Se, por um lado, o pedido final responde às necessidades da tradição soteriológica órfica, por outro também não ignoramos que a ultrapassagem das penas espelha a fórmula da cidade em crise no poema anónimo<sup>1039</sup>. De qualquer forma, este documento mostra, uma vez mais, que as Meras não deveriam implicar uma teologia estruturada no que respeita a fatalismos ou determinismos no campo do culto, e se esses

πεπότησθε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν· ἐνθεν ἐπὶ βρότεον δόκιμον γένος ἐλπίδι κοῦφον/ στείχετε πορφυρέησι καλυψάμεναι ὀθόνησι/ μορσίμῳ ἐν πεδίῳ, ὅθι πάγγεον ἄρμα διώκει/ δόξα δίκης παρὰ τέρμα καὶ ἐλπίδος ἡδὲ μεριμνῶν/ καὶ νόμου ὠγυγίου καὶ ἀπείρονος εὐνόμου ἀρχῆς· Μοῖρα γὰρ ἐν βίῳ καθορᾷ μόνη, οὐδέ τις ἄλλος/ ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου· καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεὶ γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν· Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ παντὸς ἅπαντα· ἀλλὰ, μάκαραι, μοι, μαλακόφρονες, ἡπιόθυμοι· Ἄτροπε καὶ Λάχεσι, Κλωθῶ, μόλετ', εὐπατέρειαι, ἀέριοι, ἀφανεῖς, ἀμετάτροποι, αἰὲν ἀτειρεῖς· παντοδότειραι, ἀφαιρέτιδες, θνητοῖσιν ἀνάγκη· Μοῖραι, ἀκούσατ' ἐμῶν ὀσίων λοιβῶν τε καὶ εὐχῶν· ἐρχόμεναι μύσταις λυσιπήμενες εὐφροني βουλῇ· [Μοιράων τέλος ἔλλαβ' αἰοιδῇ, ἣν ὕφαν' Ὀρφεὺς]. O último verso é considerado um acrescento espúrio.

1036) G. Ricciardelli, *Inni Orfici*. 460-461; “Los Himnos Órficos”, 329 n. 1, 345. Cf. Orph. *H.* 69, 3-4.

1037) Idem, *Inni Orfici*. 462. Orph. *H.* 59, 8-14. Cf. Parm. *Vorsokr.* 28 B 1, 28-32; Pl. *R.* 476a-478e; Arist. *Apr.* 1, 33;

1038) H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 169 n. 44; G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 346-348.

1039) Orph. *H.* 59, 15-20. C. B. Pistorio, *op.cit.* 97-98; G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 347; F. Graf, “Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts”, 173-181.



elementos estão associados à prece, o rito impõe a sua subversão pela esperança de os alterar.

Parece-nos que ambos os documentos seguem uma mesma lógica no apelo às divindades. As preces explicitam a ambiguidade das figuras e introduzem dualidades ao caracterizarem-nas, recorrendo a elementos conhecidos da tradição mitológica. Nessa dinâmica, a exploração de um poder inflexível das Meras enquanto divindades da *moira* não se dirige no sentido de reconhecer os limites que imporiam, mas sim na expectativa da licença que poderia ser obtida junto delas, para a salvação dos devotos. Esta flexibilidade torna os apelos inteligíveis como ritos, reflecte um motivo que vimos ser recorrente na mitologia das deusas (em particular no que respeita à sua relação com Apolo) e exemplifica como a atitude dos crentes não seria limitada pelos aspectos formais tradicionalmente associados a uma ideia de «destino».

### 3.3.2.4 Maldições e feitiços

Dispomos de um pequeno conjunto documental que insere as Meras em fórmulas mágicas, algumas delas já aludidas, que nos indicam um outro tipo de práticas rituais. Nestes materiais, a tríade é chamada a executar determinadas acções contra terceiros na sequência de um feitiço, ou enquadrada, de alguma forma, no formulário oral a proferir. Trata-se das quatro *defixiones* de Atenas e Corinto, do epitáfio ático que indicava a deposição de maldições junto do túmulo, do II *Idílio* de Teócrito que ilustra a execução de um feitiço de amor e, ainda, de algumas referências no *corpus* de papiros gregos de instruções mágicas. Embora este último conjunto documental seja proveniente do Egipto imperial e tardio (sécs. II-V), tem sido reconhecida uma continuidade com as tradições helénicas do período clássico e helenístico que nos permite um contexto adicional, alargando o número de testemunhos para a análise<sup>1040</sup>.

Como referimos, os materiais referentes às maldições de Atenas e Corinto mostravam uma expectativa de vingança e retribuição sobre um terceiro. Vimos, também, que esta função vinha ao encontro de alguns apelos às Meras presentes no teatro ático, mas não encontramos novamente as divindades neste tipo de feitiços entre os exemplos do *corpus* papirológico, o que pode sinalizar uma peculiaridade local<sup>1041</sup>. Porém, a associação da tríade a uma garantia de justiça não estava limitada a um contexto ateniense, podendo ser lida na proximidade com Zeus e com o seu domínio dentro do motivo da manutenção da sua ordem, marcante na mitologia das deusas, mas também na associação a outras entidades como Témis, Horas e Erínias. Lembremos que, ainda, no mito de

---

1040) E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 208; C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, 5-16.

1041) *DTA* 74; 75; *IG* III, 3, 109; *SEG* 30, 266; 30, 326. Cf. A. Ch. 306-314; *Pr.* 507-517; G. W. Elderkin, *op.cit.* 391-392; J. Gager, *op.cit.* 37 n. 92. E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 140-148, 349; C. Faraone, “Aeschylus’ ὕμνος δέσμιος (*Eum.* 306) and Attic judicial curse tablets. 150-154. Vide supra pp. 29-31, 52-53, 220-221.

Meléagro, a cedência do tição em brasa pelas deusas e a destruição deste por Alteia poderia reflectir a imagem da manipulação mágica de uma efígie para executar uma vingança à distância, comportamentos que, na nossa opinião, podem ser interpretados no contexto destas práticas<sup>1042</sup>.

A interjeição no final do II *Idílio* de Teócrito (*nai Moiras*) faz parte de um segundo grupo de encantamentos. As Meras são referidas ao serem terminados os procedimentos mágicos, num anúncio de futuros feitiços que levarão à morte do amado, caso o ritual executado não funcionasse<sup>1043</sup>. Parece-nos que esta ameaça se encontra na charneira da chantagem que procura garantir o êxito da magia pelo juramento, sendo assim associada ao rito, e da maldição próxima das expectativas de retribuição, que aproximam este registo do conjunto anterior das práticas:

Mas agora há onze dias que não o vejo. Não há-de então ter outro consolo e me haver esquecido a mim? Agora vou amarrá-lo com os meus feitiços de amor! Mas se ele continuar a atormentar-me, pelas Meras (*nai Moiras*) que é à porta do Hades que irá bater. Tão perigosas – asseguro eu – são as drogas que guardo para ele no meu cofre, conhecimentos que aprendi, Senhora, de um estrangeiro assírio<sup>1044</sup>.

Mas os versos diferem dos restantes exemplos entre esta categoria de fórmulas, quatro instruções no *corpus* papirológico, datadas dos sécs. III e IV, em que a tríade é relacionada directamente com a execução do encantamento amoroso<sup>1045</sup>. A correspondência destas fórmulas com a exposição de preocupações na voz de mulheres, oferecendo uma relevante consistência com aspectos do culto identificados, não é imediata. A amostra, já reduzida, inclui pelo menos duas instruções escritas do ponto de vista de um homem. Na verdade, segundo Cristopher Faraone, o tipo de feitiços de amor a que pertencem estes materiais corresponde à categoria dos *pharmaka* de paixão sexual, que procuravam inflamar o *erōs* e diferem dos encantamentos das mulheres casadas, preventivos e passivos, que procurariam influenciar a *philia*. Essa característica tem associado tais ritos a homens mas, também, a mulheres que dispunham de uma relativa autonomia, embora marginal, nas relações com os parceiros, como cortesãs ou prostitutas<sup>1046</sup>. Quando expressariam uma voz feminina, como avançou Eidinow, sinalizariam a procura de estabilidade e a gestão de um risco inerente na ausência de um compromisso formal<sup>1047</sup>.

Ora, esta ansiedade é evidente nas expectativas da mulher que executa o ritual em Teócrito, nas motivações das cortesãs de Luciano ao cultuarem a Afrodite Urânia em Atenas, das mulheres de Herodas, ao visitarem a Asclépeion de Cós, e de Medeia, ao sacrificar à tríade após ter-se unido a

---

1042) Cf. *Il.* 9, 527-532; 566-599. D. Collins. *op.cit.* 92-97. Vide supra pp. 151-154.

1043) Theocr. 2, 159-166. A. S. F. Gow, *op.cit.* 62-63; C. R. Cravo da Silva, *op.cit.* 56-60, 94, 258.

1044) Theocr. 2, 157-162 em trad. Idem, *ibidem.* 112.

1045) *P.Mag.* 4, 296-466; 4, 1390-1495; 4, 1928-2005; 15, 1-21. J. Gager, *op.cit.* 94-97. Cf. C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic.* 81-84.

1046) Idem, *ibidem.* 28-30, 146-160; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion.* 177-178; D. Collins, *op.cit.* 78-92; C. R. Cravo da Silva, *op.cit.* 59-61.

1047) E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks.* 206-228.

Jasão<sup>1048</sup>. Assim, talvez possamos ler as divindades do casamento nestas fontes. As mulheres que as invocam talvez expressem o desejo de estabilidade e legitimidade junto de divindades nupciais, mas para uma união que nunca seria reconhecida como tal. Para os homens, a presença nestas fórmulas pode indicar a expectativa de obter uma noiva, uma união com êxito e, por conseguinte, descendentes legítimos. Aliás, alguns destes feitiços estariam relacionados com galanteio<sup>1049</sup>.

Porém, se estes elementos indiciam uma presença da tríade apropriada e consistente com esse campo de acção, os feitiços incluem, também, um motivo recorrente da sua mitologia: a obtenção de uma licença. Em três instruções mágicas, as Meras, entre outras divindades, são chamadas ou referidas em rituais necromânticos que forçariam o morto, falecido recente ou violentamente, a retornar para a execução do encantamento sobre a vítima. Num caso específico, em que o apelo é dirigido a Hélio, é alegado que o conhecimento dos fusos da tríade pelos homens permitiria a realização de tal processo, lembrando-nos da ideia do «segredo das Meras» de Filóstrato<sup>1050</sup>. E embora esta peculiaridade nas fórmulas mágicas pareça ter estado ausente do período clássico, a imagem da tríade como intermediária que sancionava o movimento entre os infernos e os vivos era conhecida, como nos indicam os mitos de Jacinto, Deméter e Alceste<sup>1051</sup>.

As Meras também se encontram num outro grupo de feitiços que implicavam a obtenção de uma licença. Já referimos a instrução lecanomântica, que aludia à participação das deusas no combate com Tifeu, mas referindo uma versão em que estas teriam permitido a derrota do Crónida, sendo capazes de suspender a ordem e tendo consentido ao pedido negado na tradição. Dispomos ainda de duas fórmulas divinatórias, em que as deusas são inseridas em invocações a Apolo, um deus particularmente próximo e subversivo da tríade, e de dois casos nos quais o conhecimento procurado é equiparado aos fios que as divindades produziram<sup>1052</sup>. Como sublinhámos, a prática divinatória necessita de uma certa flexibilidade como rito e, também nestas fórmulas, não nos parece plausível que os praticantes tivessem em mente as Meras como divindades de um «Destino» inflexível e invariável, mas autoridades junto das quais julgavam poder obter algo. Na verdade, as alusões nas instruções e nas preces dirigidas às deusas tornariam o rito ininteligível, se as limitassem a entidades inamovíveis e incapazes de persuasão<sup>1053</sup>.

---

1048) Theocr. 2, 41; A.R. 4, 982-992; 4, 1217-1219; Herod. 1, 48-66; Luc. *Dial. Mer.* 7. J. Gager, *op.cit.* 79-80; J.-P. Vernant, "Marriage" in *Myth and Society on Ancient Greece*. Loc.cit. 56-58.

1049) C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*. 69-86.

1050) *P.Mag.* 4, 450-455; 4, 1390-1494; 4, 1928-2005; 15, 1-21. Cf. Philostr. *Her.* 2, 8-11; Hyg. *F.* 251. R. Garland, *The Greek Way of Death*. 3-7.

1051) C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*. 141-146; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 148-150. Vide supra pp. 172-174.

1052) *P.Mag.* 1, 262-347; 2, 64-183; 4, 154-285; 7, 644-685; 17b, 1-23. E Suárez de la Torre, "Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine", 166-167. Vide supra pp. 82 n. 381, 128-129, 199-202, 238-239. Chegaram-nos outras três instruções mágicas que aludem às Meras, mas cujo objectivo do encantamento não é claro, pelo que não as categorizámos como as restantes. São elas *P.Mag.* 4, 2241-2358; 4, 2785-2890; 21, 1-29.

1053) W. Burkert, "Signs, Commands and Knowledge", 36-37; M. A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*. 76-80; W.

### 3.3.2.5 Os epitáfios

Este último tipo de fórmulas é imposto pela realidade do corpo documental que existe para o estudo das Meras. As 69 inscrições funerárias que nos chegaram, praticamente todas em verso, às quais se podem juntar oito epitáfios transmitidos pela literatura, compreendem a categoria de fontes mais consistente de que dispomos. Alguns casos foram já referidos e é inegável a sua utilidade para o estudo das figuras e, em particular, da forma como eram imaginadas. Porém, sublinhemos desde logo, nenhum destes registos sugere uma relação das Meras com ritos fúnebres ou práticas de tratamento do defunto, sendo a sua presença fundamentalmente literária.

Regra geral, não dispomos de mais do que um, por vezes dois ou três, registos para cada comunidade, com as excepções de Atenas (nove), Amorgos (cinco) Tessalonica e Esmirna (quatro cada uma)<sup>1054</sup>. Esta variação não indica necessariamente uma popularidade das divindades pela pertença a configurações panteónicas locais, embora notemos que, em várias comunidades para as quais sugerimos a existência cultos da tríade, também encontramos, pelo menos, um registo: Atenas, Mégara, Delos, Cós, Amorgos, Pérgamo, Estratoniceia na Cária e Halicarnasso. A maioria dos casos levantados, 55 (80%), data do período imperial, entre o séc. I a.C. e o séc. IV. Dez casos estão datados do período helenístico e o epitáfio mais antigo do conjunto pertence à segunda metade do século IV a.C. Quatro registos estão ainda por datar.

A distribuição geográfica dos materiais epigráficos (mapa 3) sugere duas tendências. A maioria dos casos pertence a comunidades na costa ou próximas, e eles encontram-se em maior número na Grécia insular e na Ásia Menor do que na Grécia continental, com a excepção da Ática. Comparando com a distribuição dos cultos pelos campos de acção associados (mapa 2), os registos parecem acumular-se perto ou em comunidades que teriam as Meras como divindades relacionadas com preocupações para com o *oikos*. Tal padrão pode indiciar uma distinção pelo lugar das divindades nas configurações panteónicas: onde quer que as deusas fossem valorizadas pelas suas funções na prosperidade da cidade, no êxito agrícola, agónico e iniciático, seriam menos populares para os lamentos funerários. Inversamente, onde parece existir uma tendência para custos de carácter privado, ligados ao *oikos* e às divindades da família, seriam vistos como mais apropriados como motivo nos *carmina*. Mas, a segurança de tal relação peca pela ausência de cultos na costa norte da Ásia Menor e nas restantes ilhas, onde os epitáfios parecem ter sido igualmente populares.

---

H. Adkins, *Merit and Responsibility*. 118-119; D. Collins, *op.cit.* 69-70.

1054) Apresentamos a lista das referências dos registos levantados. Literários (quase todos fictícios): *AG* 7, 99 = *D.L.* 30, 33, 3; *AG* 7, 14; 7, 147-148; 7, 506; 7, 568; 7, 681-688; *Βιόγραφοι*. 66, ls. 32-39. Epigráficos: *IAPH* 2007 12, 210; *CEG* 580; *EAD* 30, 470; 473; 478; 484; *GVI* 240; 372; 407; 436; 672; 708; 709; 748a; 774; 812; 874; 876; 963; 964; 965; 1029; 1139; 1162; 1197; 1200; 1351; 1481; 1555; 1606; 1761; 1776; 1903; 1904; 2003; 2026; 2029; 2031; 2086; *ICos* EF 427; *IG* II<sup>2</sup>, 13129/30; X, 2, 1, 599; XII, 5, 66; XII, 6, 2, 882; XII 8, 444; *IP* 7, 2, 577; *SEG* 30, 244; 30, 266; 31, 810; 39, 583; *SGOst.* 1, 12, 14; 1, 15, 4; 1, 18, 4; 1, 20, 23; 1, 20, 24; 2, 6, 14; 2, 12, 3; 2, 14, 9; 3, 4, 99; 3, 5, 4; 4, 12, 3; 4, 12, 6; 4, 12, 9; 4, 19, 2; 5, 1, 32; 5, 1, 59; 7, 5, 4; *TAM* V, 1, 568; 685; *ZPE* 169, 87-88.

A maioria dos registos preserva o nome dos defuntos, sendo que dezoito casos estão danificados ou são anónimos. Em dois epitáfios, não é possível determinar o género dos sepultados e, entre os restantes, a maioria é constituída por homens, com 43 ocorrências (62%). Estes dados indicam que, no contexto funerário, não parece existir uma preferência das Meras para as mulheres. Porém, as defuntas casadas e as jovens prestes a casarem-se correspondem à maioria dos casos que levantámos dentro desse grupo, o que pode ser indicativo de uma proximidade com um aspecto do culto: a transição bem-sucedida para a maioridade aquando do casamento.

No geral, a presença das divindades nestes documentos ilustra, fundamentalmente, o sentimento de irreversibilidade pela morte do defunto. Aludindo ao carácter inflexível das suas vontades e responsabilizando-as pelas ocorrências funestas, as Meras impedem o desenrolar da vida, opõem-se às expectativas dos familiares e introduzem obstáculos e eventos que conduzem a uma morte inesperada. Desta forma, a sua intervenção desenvolve uma temática fatalista e as deusas substituem, muitas vezes, uma ideia abstracta de predestinação ou azar, podendo conviver com *Moira*, *Tychē* ou *Daimōn* como agentes sobrenaturais ou prosopopaicos. Nesse sentido, inserem-se numa tradição grega de lamentos fúnebres e nos motivos próprios desse género<sup>1055</sup>.

Contudo, ao explorarem as Meras como divindades da *moira* e, por isso, determinadoras da morte, não significa que estes materiais somente as invocassem num registo de absoluta inflexibilidade. Richmond Lattimore sublinhou como a presença destas deusas como causa, agentes ou, simplesmente, presenciando o momento em que se falece, nem sempre articula concepções deterministas, mas deixa trespassar a imagem de uma autonomia própria das entidades, sem disporem de plano prévio, que colocam os homens à mercê de intervenções aleatórias<sup>1056</sup>. Por outro lado, em poucos epitáfios, as Meras introduzem motivos que ultrapassam estes temas. Já referimos a inscrição ateniense que invocava a tríade na deposição de maldições junto ao túmulo e os *carmina* que a responsabilizavam pela morte de mulheres no parto<sup>1057</sup>. Mas também encontramos o defunto que critica as Meras pelo casamento sem êxito do filho, a associação à protecção do recém-nascido, a presença no nascimento de um defunto e, ainda, a ajuda das deusas, associadas a Dioniso, em levarem uma criança iniciada nos mistérios do deus para os Campos Elísios<sup>1058</sup>.

Todas estas imagens acabam por implicar domínios de acção das Meras que encontramos nos cultos e na mitologia. Ademais, de certa forma, os reparos de Lattimore vão ao encontro das limitações conceptuais que temos vindo a sublinhar para a caracterização das Meras como

---

1055) M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1974, 112-118; R. Lattimore, *op.cit.* 17-19, 144-147; A. Mayer, *op.cit.* 6-12, 16-27; P. Ramat, *op.cit.* 241-243; C. B. Pistorio, *op.cit.* 86-89. Por exemplo, o tema do protesto contra esses agentes. Nonn. 40, 148-153. R. Lattimore, *op.cit.* 177-178, 183.

1056) Idem, *ibidem*. 150-158.

1057) *EAD* 30, 478; *GVI* 1606; 1904; 2031; *SEG* 30, 266. Vide supra pp. 29-31, 190-192.

1058) *SGOst.* 1, 18, 4; *AG* 7, 568; *SGOst.* 5, 1, 59; *IG* II<sup>2</sup>, 13129/30; *SGOst.* 2, 12, 3; *SGOst.* 4, 12, 9.

«divindades do Destino», um problema algo complexo para as inscrições funerárias. Não é o nosso objectivo fazer uma análise aprofundada da presença da tríade neste conjunto de fontes, visto que nos interessa, essencialmente, interpretar as deusas a partir do culto. Porém, parece-nos claro que, mesmo para estas fórmulas, a imagem da inflexibilidade não esgotava a forma como estas divindades podiam ser concebidas, e existem alguns epitáfios que vão bem além da caracterização das Meras no contexto dos motivos das lamentações fúnebres, integrando alguns aspectos que provinham do campo de religioso, no que respeitava ao seu culto e à sua mitologia.

### 3.3.3 As festas e o calendário

Entre os cultos que inventariámos, somente encontramos uma celebração dirigida às deusas que segue, em traços gerais, os elementos tradicionalmente associados às festas na religião grega e, mesmo nesse caso, tratava-se de uma festividade das Meras e das Euménides. O culto em Sícion, tal como descrito por Pausânias, permite deduzir um conjunto de ritos articulados entre si durante um dia, todos os anos, envolvendo uma comunidade e dotando o período de uma certa excepcionalidade. A população deveria sair do núcleo urbano no planalto, em procissão, para a área de aluvião, passando pelos santuários de Deméter, Cora e Dioniso, até ao recinto em que fariam sacrifícios e libações no templo das Eumenides e, em seguida, repetiam-nos no altar das Meras<sup>1059</sup>.

A deslocação para um espaço determinado nas margens do território e o sacrifício de ovelhas prenhes, altamente irregular – ao ponto de um autor como Bremmer propor que se trataria de uma marca de inversão na linguagem do rito – indicam um envolvimento na diferenciação estruturada de ritos que contrastavam com o quotidiano e o suspendiam durante a festa<sup>1060</sup>. A sequência da saída do templo para o altar, juntamente com a consagração de flores e com a lógica agrícola, que nos parece estar subjacente ao tipo de rituais executados, são elementos que, contextualizados com a participação das Meras nos mitos de Deméter, sugerem-nos uma celebração enquadrada no calendário agrícola, a ocorrer durante a primavera ou nas proximidades da colheita<sup>1061</sup>.

Dois outros cultos deixaram testemunhos indicativos de uma festividade enquadrada no calendário local, mas não são conclusivos. Os versos de Apolónio de Rodes, que fazem dos

---

1059) Paus. 2, 11, 3-4. Y. Lolos, “The Sanctuary of Titane and the City of Sikyon”, 292-295; V. Pirenne-Delforge, *Retour à la Source*. 119; M. True & alii “Greek Processions” in *ThesCRA* 1, 1-2, 8; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 207-210; A. Motte, “Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce Antique” in *Dieux, Fêtes, Sacré dans la Grèce et la Rome antiques*. A. Motte & C. M. Ternes (eds.), Turnhout, Brepols, 2003, 117-120; A. Chaniotis, “Festivals and Contests in the Greek World”, 28-31. Vide supra pp. 54-57, 214-215.

1060) Idem, *ibidem*. 5-7, 14-17; J. Bremmer, “The Sacrifice of Pregnant Animals”, 157-163; S. Georgoudi, *op.cit.* 174-175; S. G. Cole, *op.cit.* 134-135.

1061) V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 132; S. Georgoudi, *op.cit.* 176-185. Seria, porém, um festival distinto daquele que a comunidade celebrava para Deméter. W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*. Vol. 2, 232-233. Vide supra pp. 140-145, 214-218.

sacrifícios às Meras e Ninfas um *aition* para um culto local em Corcira, divergem dos próprios escólios a Apolônio sobre essa festividade, podendo ser uma criação poética<sup>1062</sup>. Por outro lado, as linhas referentes às Meras no calendário da *Tetrapolis* indicam a realização de um sacrifício público de um leitão por um sacerdote, em Maratona, todos os anos no mês Targélion, embora não seja claro que esse rito fizesse parte de uma festa a Deméter ou fosse uma celebração autónoma<sup>1063</sup>.

As informações de que dispomos para as festividades das Meras não são suficientes para traçar uma possível regularidade. Contudo, sabendo que os sacrifícios dos Praxiérvidas em Atenas eram realizados no final do Targélion (Maio/Junho), e que esse mês era conotado com o início das colheitas na Ática, podemos colocar a hipótese de um padrão<sup>1064</sup>. Se o tipo de materiais consagrados às Meras denotava, precisamente, um nexo de representações da ansiedade em torno da subsistência agrícola, entre a oferta de produtos naturais, que marcavam um estado precário antes da colheita, e a consagração de materiais transformados pela cultura sedentária, que agradeciam pela renovação vegetal, talvez esse período temporal fosse particularmente adequado para as celebrações, tal como sugerimos para a sequência das festividades em Figaleia, que articulavam semelhantes ritos e os ajustavam ao ano agrícola<sup>1065</sup>.

Sublinhemos, contudo, que se trata de uma conjectura nossa. Os ritos dos Praxiérvidas eram executados nesse mês, em parte, porque deveriam preceder as Calintérias e as Plintérias<sup>1066</sup>. O culto dos Praxiérvidas, por seu lado, conduz ao contexto das divindades da casa e das festividades familiares, embora esta categoria de celebrações não compreendesse um ritual propriamente «privado», sendo por vezes aberto à cidade, organizado com o seu conhecimento e envolvendo outros cidadãos<sup>1067</sup>. As fundações dos cultos de Posidónio e de Diomedonte em Halicarnasso e Cós registam festas anuais desse tipo, que integravam sacrifícios e libações às Meras, sempre no segundo dia e juntamente com Zeus, mas não se tratavam de celebrações dirigidas à tríade. Ambas estas festas eram realizadas no Inverno, no mês Hermeu em Halicarnasso e no *Petageitnion* em Cós<sup>1068</sup>. Estas duas festividades parecem seguir, assim, um modelo semelhante, talvez uma tradição

1062) A.R. 4, 1217-1219; *Sch.* 1217-1219b. A. V. Sánchez, *op.cit.* 256-258.

1063) *Sokolowski* 3, 20 ls. 27-29 = *SEG* 50, 168. Vide supra pp. 42-43.

1064) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 438; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 185-186; C. Trümper, *op.cit.* 6. Cf. Hes. *Op.* 571 sq. Interessantemente, uma referência muito tardia de João da Lúdia na sua obra *Sobre os meses dos pagãos*, ao introduzir o mês de Junho, avança que Pitágoras o teria dedicado à primeira das Meras. Não dispomos de qualquer outro testemunho sobre esta tradição, mas não nos parece improvável que essa história reflecta uma eventual associação deste período de tempo à tríade. *Lyd. Mens.* 4, 88; 4, 93.

1065) Cf. *H. Cer.* 453-456. J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 72-73. Vide supra pp. 71-76.

1066) *Xen. Hell.* 1, 4, 12; *IG I<sup>3</sup>*, 7 = *Sokolowski* 3, 15. Vide supra pp. 32-37.

1067) Para dar um outro exemplo de entre os cultos analisados, a regulação de Posidónio em Halicarnasso previa que os participantes no culto compreenderiam um *thiasos* dos familiares e de outros aos quais fosse concedido esse privilégio, e na festa anual, a venda das peles das vítimas entre os membros do *thiasos* deveria ser registada para que o *dēmos* local estivesse a par das transações. *Sokolowski* 1, 72, ls. 17-15; 44-46. A. Chaniotis, “Festivals and Contests in the Greek World”, 10-11; P. Schmitt-Pantel, “De l'espace privé à l'espace public dans le monde grec” in *ThesCRA* 8, 2012, 1-5; S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 17-18.

1068) *Sokolowski* 1, 72, ls. 30-33, 36-38; 3, 177, ls. 20-21, 25-38, 59-62, 149-155. C. Trümper, *op.cit.* 113-115; S.

comum, dada a proximidade geográfica e temporal.

### 3.4 As Meras no Panteão Grego

No politeísmo grego, as configurações panteónicas locais coexistiam com tendências pan-helénicas de organização de um conjunto algo regular de divindades, associadas a domínios de intervenção divina mais ou menos definidos, e com as próprias preferências dos crentes, marcadas pelas experiências individuais e interações com diversos grupos ao longo da vida<sup>1069</sup>. Não obstante, os aspectos dos cultos, completados pelas informações do *corpus* mitológico e pelas representações das deusas na cultura grega, levam-nos a propor um reconhecimento de padrões nesta questão, pela identificação de campos de acção recorrentes e de relações com as restantes divindades. Aliás, a nossa crítica à caracterização da tríade como «deusas do Destino» reflecte a preferência por um outro espectro de domínios de acção divina mais adequados a uma interpretação a partir do culto.

#### 3.4.1 Divindades mediadoras da ordem e o epíteto *Moiragetēs*

Pelo que temos analisado, principalmente na mitologia, parece-nos que as Meras deviam ter sido vistas como relacionadas com a ordem do mundo e, em particular, com a sua organização sob o poder de Zeus, mesmo que não abdicassem de uma autoridade própria. Parece-nos também evidente que essa associação estaria entrelaçada com a imagem de divindades que loteariam uma porção devida a cada um, visto que *moira* parece implicar, desde os Poemas Homéricos, uma certa ideia de organização da existência (*kosmos*), quando apropriadamente dividida e delimitada (*taxis*)<sup>1070</sup>.

Para os deuses, essa «parte» compreende a *timē*, as honras que lhes são devidas pelos homens, a parte do mundo que seria o seu domínio e as competências que deles seriam esperadas. As narrativas mitológicas, como a reclusão de Deméter em Figaleia, os nascimentos de Zeus e Ártemis, a criação da ilha de Rodes e a fundação dos Jogos Olímpicos por Héracles, introduzem as Meras neste contexto<sup>1071</sup>. Por outro lado, para os homens, cabe-lhes a duração da sua vida e estão limitados, em princípio, pela morte. O mito de Asclépio, juntamente com os inúmeros exemplos da

---

Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 109-111, 382. Vide supra pp. 93-95, 108-110. Só temos mais uma notícia de uma festa regular, também não dirigida às Meras, em que elas receberiam ritos: a procissão mensal de Olímpia que passava por todos os altares do Altis por defeito. Paus. 5, 14, 10.

1069) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 421-424; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 387-395; S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 261-263; J. Rüpke, *op.cit.* 19-23

1070) W. Burkert, *A Criação do Sagrado*. 193-195; A. Henrichs, "Moirā", 124; E. Ehnmark, *op.cit.* 75-78; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 678-679; A. Magris, *op.cit.* 39-40; W. Pötscher, *op.cit.* 6-7. Vide supra pp. 182-184.

1071) P. O. 7, 54-71; Call. *Dian.* 20-25; Ant. Lib. 19, 1-3; Paus. 8, 42; *PMG* 805a. Cf. *Il.* 15, 174-217; *Od.* 14, 433-438; 446-449; *H.Merc.* 426-430; *H. Cer.* 445-447; Hes. *Th.* 201-206, A. *Eu.* 170-173, 334-340; Apollod. 1, 6; Cic. *N.D.* 2, 26, 66; Nonn. 45-73. G. Ekroth, "Meat for the Gods", 19-24, 35-36; A. Henrichs, "What is a Greek God?", 35-36; A. W. H. Adkins, "Homeric Gods and the values of Homeric Society", 1-11; "Law versus Claims in early greek religious Ethics", 223-232; F. M. Cornford, *op.cit.* 15-17; J. Rudhardt, "Concerning the Homeric Hymn to Demeter", 198-200; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*. 206-208, 211-212.



literatura e dos *carmina* funerários, deixa claro que esta dimensão é inerente à *moira* e subvertê-la seria contestar a ordem e as *timai* dos deuses<sup>1072</sup>.

Assim ligadas à definição da *moira* para deuses e homens, as Meras assumem-se num domínio de intervenção divina pela mediação e inscrição no cosmos e na *taxis*, um aspecto quase normativo na garantia do regular funcionamento da existência sem a contradizer. Não admira, por isso, que as divindades fossem referidas como autoridade para fundações e alterações de cultos, ratificando o que cabe a deuses e homens, como vimos nos Jogos Olímpicos, no oráculo aos Milésios e nas prescrições de Platão em *Leis*<sup>1073</sup>. Para mais, *moira* expressa também uma dimensão ética, consistente com a ideia de uma ordem correcta, que implica limites a serem respeitados, normas presentes, logo nos Poemas Homéricos, pelas fórmulas *hyper moiran* e *kata moiran*<sup>1074</sup>. Nesse sentido, o apelo às Meras como divindades que poderiam, de alguma forma, dispensar justiça parece-nos um desenvolvimento natural, dado que a definição das «porções» de um mundo, que se esperaria ser bom e justo, implicaria uma actuação para esse fim. Por outro lado, tal dimensão ajuda a compreender a presença regular das deusas num conjunto de divindades ligadas à manutenção e garantia da ordem e da justiça como Témis, as Horas, as Erínias e, acima de tudo, Zeus<sup>1075</sup>.

Contudo, a actuação das deusas na organização do cosmos não assume uma absoluta inflexibilidade mas uma mediação. Ao integrarem e inscreverem elementos novos na ordem, sem que estes a coloquem em causa, as Meras actuam sobre um esquema existente mas alterável, como as narrativas do nascimento de Atena e de Aquiles parecem sugerir. Além disso, a mitologia conta como a própria tríade teria pertencido a um grupo de divindades mais antigas e que estas teriam submetido ao poder do Crónida, passando a actuar no sentido de o garantir, mesmo que conhecessem formas para o impedir e subverter<sup>1076</sup>.

Esta imagem é completada, na nossa opinião, pela ideia de que as Meras poderiam movimentar-se com alguma facilidade entre os diferentes domínios do cosmos, quer respeitassem aos deuses, aos homens ou aos mortos. As deusas descem à terra para persuadir Deméter, sobem aos céus levando Jacinto, vão aos infernos em Luciano, mas também guiam os iniciados de Elêusis para um Além feliz em *Rãs* e levam Perséfone à superfície nos «*Hinos Órficos*» de Pérgamo<sup>1077</sup>. Tal

---

1072) Philostr. *Her.* 33, 1-3; Ov. *F.* 3, 733-763. V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 95-96; W. H. Adkins, “Homeric Gods and the values of Homeric Society”, 14-17.

1073) P. O. 10, 44-75; *SGOst.* 1, 20, 3; Pl. *Lg.* 799a-b. Cf. *EAD* 30, 470; *GVI* 2026.

1074) U. Bianchi, *op.cit.* 11-13, 57-58; P. Chantraine, “Le Devin et Les Dieux chez Homère”, 79-73, 80; W. Pötscher, *op.cit.* 13-14; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus.* 4-5, 22; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods.* 205-206; M. Finkelberg, “Homer’s view of the epic narrative: some formulaic evidence”, *CPh* 28/2, 1987, 136-138.

1075) A. Ch. 306-314; *Pr.* 507-525; *IG* III, 3, 109; *PMG* 1018a-b; Orph. *H.* 69, 16; Plut. *Moralia* 260b; Philostr. *VA* 6, 21, 4. G. Pironti, *op.cit.* 16-25; A. Henrichs, “Anoimity and Polarity”, 41-46; E. Mackin, *op.cit.* 191-199; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods.* 137-146. Vide supra pp. 115-117.

1076) V. Pirenne-Delorge & G. Pironti, “Many vs. One”, 42-43. Vide supra pp. 127-130.

1077) Ar. *Ra.* 449-459; Paus. 3, 19, 3-5; 8, 37, 1; 8, 42, 1-3; Luc. *Cat.* 1-3; Orph. *H.* 49, 7-9. Cf. *ICos* EF 427.

capacidade pode ter contribuído para a ambiguidade na caracterização de «uranianas e ctónicas», que temos vindo a encontrar, e permite enquadrar a ideia de licença para que terceiros se movimentem entre o mundo dos mortos e o dos vivos na mitologia e, também, em alguns encantamentos amorosos<sup>1078</sup>. Para as Meras, os limites da existência parecem ser porosos aquando da sua mediação.

Também podemos encontrar uma suspensão parcial da ordem quando a tríade se associa à disponibilização de conhecimentos que não seriam, à partida, acessíveis. Elas próprias teriam revelado a Alteia as condições da morte de Meléagro e delegam-lhe a responsabilidade da sua execução. Seriam, como já referimos, sabedoras das formas de subverter o poder de Zeus, conhecendo o seu futuro descendente por Tétis ou do sacrifício do touro de Estige, uma capacidade relacionada com a mediação da soberania divina<sup>1079</sup>. Por outro lado, *moira*, enquanto a porção que caberia a cada um, deveria poder ser relacionada com a obtenção de conhecimento desse mesmo lote, podendo ser acedido, transmitido a terceiros e, mesmo, ajustado após a sua revelação<sup>1080</sup>.

Por conseguinte, será natural e expectável a presença das Meras como autoridade para profecias, oráculos e, como vimos, feitiços divinatórios. No mito de Tirésias, a intervenção da tríade relacionava-se com o acesso do próprio herói a tais capacidades. A partir do período helenístico, surgem registos que integram as deusas nas temáticas astrológicas<sup>1081</sup>. Em nossa opinião, esses elementos remetem para a crença numa ordem em que alguns elementos seriam determinados pelas Meras mas, não obstante, permanecia a possibilidade de conhecê-los e de, talvez, alterá-los. Se as divindades fossem responsáveis por uma organização inevitável do mundo, dificilmente coexistiram

---

1078) Hes. *Th.* 213-220; 901-906; *PMG* 1018a-b; E. *Alc.* 10-27; Philostr. *Her.* 2, 8-11; 11, 1-8; 33, 1-3; *VA* 4, 16, 4; Hyg. *F.* 251; *P.Mag.* 4, 450-455; 4, 1390-1494; 4, 1928-2005; 15, 1-21. Vide supra pp. 172-174, 228-229.

1079) A. *Pr.* 515-519; Ov. *F.* 3, 799-804. A. Iriarte, *op.cit.* 37-43.

1080) Nos debates sobre *moira*, fatalismo, causalidade divina e livre-arbítrio nos poemas Homéricos, esta dimensão leva-nos necessariamente para o plano das reflexões sobre a própria composição poética e das necessidades da realização da intriga e das expectativas da audiência. Notámos que as metáforas da tecelagem eram particularmente aptas para explorar estas questões. Os heróis, não só, parecem aceitar que se poderia aceder a informação sobre o que lhes iria ocorrer, como a «porção» que lhes cabia podia ser motivo de canto. O próprio Ulisses, cujo retorno é profetizado por Tirésias, declama parte das suas viagens como um aedo ao longo do retorno, sempre *panta kata moiran*. *Od.* 10, 15-16; 12, 35; 13, 47-48, 383-385. Cf. *Il.* 5, 63-65; 24, 387-388; *Od.* 1, 350-355; 11, 294-207; 12, 153-157. A. Iriarte, *op.cit.* 31-32; M. M. Viana, “O canto de Ulisses”, *Euphrosyne* 39, 2011, 216-222; C. W. Macleod, “Homer on poetry and poetry on Homer” in *Oxford Readings in Homer's Illiad*. Loc.cit. 296-300; J. Sheid & J. Svenbro, *op.cit.* 111-121; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 35-37, 285-386; W. Krause, *op.cit.* 150; W. Pötscher, *op.cit.* 7-9, 31; U. Bianchi, *op.cit.* 22-23; J. V. Morrison, *op.cit.* 276-277, 286-294. Vide supra pp. 187-188.

1081) Stesich. 222A Campbell; Hdt. 1, 91, 1-4; Porph. f. 338; Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7, ls 12-17; Call. *Lav. Pall.* 127-129; Luc. *Cat.* 11; *JConf.* 12; Philostr. *VA* 5, 12, 1; Nonn. *D.* 6, 58-105; Abydeno *FGrH* 3, 405 apud Eus. *PE* 6, 1, 1; Proph. fr. 334 apud Eus. *PE* 6, 3, 4; *PE* 9, 41, 1-5; Eun. 6, 4, 4; 6, 8, 6; *P.Mag.* 1, 262-347; 2, 64-183; 4, 154-285; 7, 644-685; 17b, 1-23; Cf. Eus. *PE* 6, 1, 2; Cic. *Fat.* 6, 12-8, 15; *Div.* 1, 1, 2; 2, 42, 87-2, 43, 91sq. A associação das Meras em práticas divinatórias e registos astrológicos, principalmente a partir no período helenístico e romano, como autoridade para aceder a elementos do universo organizado, talvez possa estar relacionada com a valorização das deusas como personificações dessa mesma ordem em algumas propostas do Estoicismo, uma filosofia que acabou por aceitar a validade dessas práticas, principalmente em trono do conceito de *sympatheia*. D. Amand, *op.cit.* 11-16; F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans. American Lectures on the History of Religion*. New York, The Knickerbocker Press, 1912, 51-72; A.Motte, “Destin et destinée dans l'Antiquité”, 67; W. C. Greene, *op.cit.* 339-340; S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination*. 6, 12-15. Vide supra pp. 205-206.

com a abertura e flexibilidade necessária para o funcionamento deste tipo de rituais, como temos vindo a sublinhar ao longo deste estudo e, na verdade, como foi já notado por alguns autores<sup>1082</sup>.

Por fim, a organização do mundo pode ser associada às divindades com as quais as Meras se relacionam. Témis, uma outra deusa antiga que se submete à ordem olímpica, é apresentada como a mãe da tríade já no texto hesiódico e associa-se a ela nos mitos do nascimento de Zeus, em que o comportamento incorrecto do Crónida é restrito por elas, e do nascimento de Aquiles, em que revelam a profecia da descendência de Tétis. No culto, já notámos que a proximidade dos santuários em Tebas pode reflectir uma tradição beócia e que, em Trezena, o possível epíteto de Témides pode aludir à sua maternidade<sup>1083</sup>. Ora, esta deusa tende a ser interpretada como uma personificação de *themis*, uma organização boa, justa e estável, a ser mantida pelo grupo, humano ou divino, do qual se espera um comportamento apropriado ao *nomos*, que o distingue de uma simples multidão<sup>1084</sup>.

Também as outras filhas de Témis, as Horas, inserem-se neste domínio enquanto divindades que personificam valores relevantes para a ordem social e política das cidades (*eunomia*, *eirenē* e *dikē*), projectando as expectativas de *themis* pelas comunidades. Ademais, também se identificam com as estações do ano, cuja divisão e regularidade denota a normalidade de um universo organizado sob o poder do Crónida. A prece para que as Meras, de junto do trono de Zeus, enviassem as Horas para uma *polis* em crise, tal como a exegese de Pausânias no templo de Mégara, são testemunhos que reflectem uma proximidade entendida no mesmo campo de acção divina<sup>1085</sup>.

Zeus e Apolo são outros dois deuses que se relacionam com as Meras e são tradicionalmente associados ao poder olímpico. Ambos recebem o epíteto *Moiragetēs*, «Condutor da *moira*», um nome que, em nossa opinião, respeita ao controlo que teriam sobre a tríade. Esta capacidade, por sua vez, remete para uma ordem que deve ser mantida ou é subvertida excepcionalmente. O título ocorre, pela primeira vez, no período clássico (séc. V a.C.) e sempre em registos epigráficos ligados ao culto. A maioria das fontes que testemunham o epíteto fá-lo no contexto de cultos associados às Meras. Pausânias é o primeiro autor a propor uma interpretação para *Moiragetēs*, separando o título do contexto ritual e da tríade, e relacionando-o fundamentalmente com a soberania de Zeus sobre o

---

1082) W. Burkert, “Signs, Commands and Knowledge”, 36-38; E. Eidinow, “Oracular consultation, fate and the concept of the individual”, 28, 32-36; *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 40-43, 132-138; M. A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*. 76-83; H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 188-190; S. Eitrem, “Schicksalmächte”, 60-62.

1083) Hes. *Th.* 901-906; Apollod. 1, 13; Ant.Lib. 19; Paus. 9, 25, 4; P. *I.* 8, 28-40; Apollod. 3, 168; A.R. 4, 799-809; *MV* 1, 103. E. Simon apud M. Giannoulis, *op.cit.* 20; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 50-52, 67-68. Vide supra pp. 59-61, 79-82, 115-117, 130-131, 163-168.

1084) Idem, *ibidem*. 46-49; J.-P. Vernant, “The union with Metis and the sovereignty of heaven”, 1-2; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai*. 15-43; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 427-428. Esta dimensão distingue-a de uma simples ordem geral da existência (*kosmos*) ou de uma noção de estruturação administrativa (*taxis*). Idem, *ibidem*. 570-571, 1095-1096.

1085) *PMG* 1018a-b; Paus. 1, 40, 4. Cf. Orph. *H.* 43; D.S. 5, 76, 6. J. Bremmer, “The Birth of the Personified Seasons (Horai)”, 163-171; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai*. 59-145; C. Ramnoux, “Les Femmes de Zeus: Hésiode, *Théogonie*, vers 855 a 955”, 156-158. W. Burkert, “Hesiod in context”, 17-18; *Mito e Mitologia*. 45.

cosmos e, por conseguinte, sobre as deusas e sobre a *moira*. O título volta a ocorrer como uma categoria de divindades relacionadas com a *heimarmenē* em alguns autores tardios, como Prócuro e Jâmblico, mas estes não especificam que deuses estariam a ele associados<sup>1086</sup>.

O estado da documentação parece, por isso, indicar que se tratava de um epíteto originalmente ligado ao culto das Meras com Zeus ou com Apolo e, mais tarde, fora alvo de uma exegese específica. Como vimos na Arcádia, a identificação de *Moiragetēs* nos relevos de Licosura por Pausânias remete para o mito árcade de Deméter, no qual o Crónida enviava a tríade para persuadir a deusa a deixar a ira e permitir o retorno do ciclo da vegetação. Em Olímpia, o nome pode complementar a crença de que as Meras seriam enviadas para a protecção e favorecimento dos atletas e, em Epidauro, poderia relacionar-se com o envio da tríade para ajudarem as parturientes junto ao recinto de Asclépio, seguindo o exemplo mítico de Ísilo. Estas leituras sugerem que o epíteto expressaria um poder sobre as Meras para executarem uma função relevante no culto.

A associação entre Zeus e Meras nos vários cultos e narrativas mitológicas é de tal forma evidente que não iremos enumerar todos os exemplos dados ao longo deste estudo. Contudo, também julgamos que o domínio sobre a tríade deve reflectir o estatuto do Crónida como soberano sobre um universo organizado e justo, o mesmo que as deusas deveriam delimitar e garantir. O entrelaçar das divindades neste campo de acção parece-nos natural e esperado, dada a crescente importância da figura de Zeus na religiosidade dos Gregos, tendendo a agregar uma diversidade de funções que fariam do deus um «Condutor da *moira*» além de um «Condutor das Meras»<sup>1087</sup>. Por isso, para autores como Vernant e Graf, este epíteto resolveria de uma forma elegante um aparente conflito de poder com a tríade enquanto divindades loteadoras da *moira*<sup>1088</sup>.

Com Apolo, a «condução» das Meras é particularmente evidente nas narrativas mitológicas, nas quais as deusas são procuradas e ludibriadas para benefício dos seus protegidos e favoritos, mesmo que isso implique uma suspensão temporária da ordem, como no caso de Admeto. A versão da queda de Creso contada por Heródoto, como vimos, parece aludir a essa possibilidade<sup>1089</sup>. As narrativas do envio das Meras para auxiliarem no nascimento de Íamo e Asclépio, porém, não

---

1086) Sokolowski 2, 79; 3, 15, ls. 10-12; SEG 11, 437; A.R. 1, 1126-1131; Sch. 1, 1126-1131a-b; Paus. 5, 15, 5; 8, 37, 1; 10, 24, 4; Procl. in Ti. 3, 272, 25-3, 273, 1; in Alc. 77, 6. A. P. Segonds, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Tomo 1, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 165 n. 2. Vide supra pp. 206-209. Uma paródia de Alcifonte, um autor do sec. II, sobre «parasitas» que se queixavam de uma incorrecta distribuição dos pratos num banquete aos *theoi moraiot* e aos *daimones moiragetai* revela como este epíteto não deveria ser somente entendido como relacionado com os «destinos», podendo também remeter para *moira* como «porção» devida das carnes. Alciph. 3, 37. Cf. Plut. *Moralia* 644a-d; Od. 14, 433-449. W. Burkert, *A Criação do Sagrado*. 193-195.

1087) W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 260-261; K. Dowden, *op.cit.* 61-64; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*. 82; W. C. Greene, *op.cit.* 48

1088) F. Graf, *Nordionische Kulte*. 23-31; J.-P. Vernant, “The society of the Gods”, 107-108, 114-116; L. R. Farnell, *op.cit.* Vol. 1, 78-79, 119-120, 232-233.

1089) A. Eu. 723-728; E. Alc. 10-27; 280-300; Hdt. 1, 91; Apollod. 1, 104-106; 2, 213; Paus. 3, 19, 3-5; Zen. 1, 1, 18, 5-6; Lib. Narr. 15; Pl. Sch. 179b. Cf. B. E. 3, 23-84; Plu. *Moralia* 119e-f; SGOst. 1, 19, 1; Hyg. F. 10. M. Petersson, *op.cit.* 29-30. Vide supra pp. 174, 199-202.

implicam a ultrapassagem de limites, mas remetem para funções com relevância no culto. O poema votivo encontrado em Delfos pode contextualizar o grupo escultórico das Meras e de Apolo *Moiragetēs* entre as consagrações votivas em agradecimento pelo auxílio obstetrício, e permite-nos interpretar o epíteto como expressão do domínio sobre as deusas para esse fim<sup>1090</sup>. Por outro lado, também podemos ler no título, dado o contexto oracular, o poder necessário para oferecer uma excepção aos que inquiriam o deus no santuário, revelando conhecimento sobre a *moira* que lhes caberia e que não seria acessível de outra forma. Nesse caso, a relação com as figuras expressaria uma flexibilidade necessária nas práticas divinatórias, com as quais o filho de Leto era associado<sup>1091</sup>.

Este epíteto seria, ainda, relacionado com dois Dáctilos, Títias e Cileno, chamados *Moirēgetai* por Apolónio de Rodes e associados ao culto da *Mētēr Theōn* em Mileto. Colocámos a hipótese de que estas divindades poderiam ter recebido o título enquanto figuras protectoras de Zeus recém-nascido, tendo executado rituais apotropaicos semelhantes aos de Galântis no nascimento de Héracles. Seriam, assim, «Condutores das Meras» por serem capazes de as afastar<sup>1092</sup>. Se a nossa hipótese estiver correcta, a sua relação com a tríade consistiria, tal como Apolo, no poder de um logro e, por outro lado, na protecção de uma criança cuja sobrevivência resultará na conquista da soberania divina pelos deuses olímpicos, novamente implicando o motivo da ordem do Crónida.

Parece-nos que o epíteto *Moiragetēs*, embora possa ter tido origem no culto, é usado por um conjunto de divindades que, no seu envolvimento com as Meras, conseguem subvertê-las, por vezes, no contexto da organização do mundo que elas deveriam garantir. Mas também as dominam de forma a responderem a aspectos particulares dos cultos em que o epíteto é testemunhado, sem necessariamente intervirem na regularidade do cosmos. Mas uma diferença deve ser notada entre as relações de poder que Zeus e Apolo teriam com as Meras, em particular, na mitologia. O Crónida domina as deusas, remetendo para um controlo de carácter geral, porque respeita à ordem ou *taxis*; enquanto o filho de Leto tenta subverter as deusas, nem sempre sendo bem-sucedido e expressando uma procura de controlo de carácter particular, porque respeita à intervenção em prol dos seus protegidos e preferidos. Não nos parece, por todos estes registos, que a proximidade do epíteto com a tríade possa ser explicada somente pela caracterização das deusas como determinadoras da *moira*.

### 3.4.2 Divindades da prosperidade: agricultura, comunidade e família

Na última década, os trabalhos de Pirenne-Delforge e Pironti têm defendido uma

---

1090) E permite um paralelo com votivo a Zeus *Moiragetēs* em Epidauro. *P. O.* 6, 39-44; Paus. 10, 24, 4; *CEG* 894; *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 43-52; *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 199; *SEG* 11, 437. Vide supra pp. 82-86, 212-214.

1091) F. Graf, *Apollo*. 52-78; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*. 75-76; P. Pucci, *op.cit.* 16-18; H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 180-190; *Ter unus*. 48; A. Iriarte, *op.cit.* 50-53; A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*. 118-119.

1092) A.R. 1, 1126-1131; *Sch.* 1, 1126-1131a-b. Vide supra pp. 105-107, 125-127.

caracterização das Meras como divindades da prosperidade, no que respeita ao seu campo de acção e enquadramento nas configurações panteónicas. Defendem estas autoras que as deusas respondem, em parte, às expectativas de renovação vegetal e reposição geracional de que dependeriam as comunidades e as famílias para sobreviver e prosperar<sup>1093</sup>. Concordamos com esta hipótese, sendo particularmente consistente com um conjunto de cultos, de dinâmicas rituais e informações várias sobre a tríade que fomos recolhendo e temos vindo a analisar. Esta leitura enquadra as tensões agrícolas num contexto que também engloba preocupações em garantir os descendentes legítimos, o êxito no casamento e na execução do parto e, para além do mais, permite entender a presença das Meras em cultos familiares.

A renovação das gerações e a autonomia agrícola apresentam-se como aspectos muito concretos para a sobrevivência de uma comunidade. Porém, a prosperidade do grupo pode remeter, também, para a expectativa mais abstracta de uma certa ordem, *themis*, que sustentaria e permitiram a sua realização. Nesse sentido, a procura da coesão entre os membros do grupo na superação das crises pode ser lida nas bênçãos do final de *Euménides*, na prece transmitida por Estobeu e no Hino de Zeus em Pérgamo<sup>1094</sup>. Por outro lado, a expectativa de uma organização regular do mundo é fundamental para o reconhecimento de um calendário agrícola, ao longo do qual se sucedem as festas, cujos ritos muitas vezes integram pedidos de garantia dessa mesma regularidade, no que respeitava ao ciclo da vegetação.

A associação das Meras a Deméter na mitologia e no culto, especialmente na Arcádia, e o reflexo de preocupações com a subsistência nos rituais dirigidos às deusas – libações «sóbrias» e consagração de materiais por trabalhar – enquadram a tríade nessa dimensão<sup>1095</sup>. As Meras associavam-se a outras divindades do mesmo domínio de acção, nomeadamente as

1093) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Many vs. One”, 42-43; “Les Moires entre la naissance et la mort”, 99-110; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 131-132, 140-147. Esta leitura concorda com a proposta de Georgourdi para os sacrifícios de vítimas grávidas. S. Georgourdi, *op.cit.* 180-185.

1094) A. *Eu.* 956-968; *PMG* 1018a-b; *SGOst.* 6, 2, 2. G. Pironti, “Dans l'entourage de Thémis”, 18-25; V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 140-141. Não dispomos de testemunhos para cultos privados que aludam às expectativas de *themis* na ordem familiar, mas essa ideia fica sugerida pelas várias representações da manutenção da ordem no *oikos* divino do Crónida e pelo confronto entre as bênçãos finais de *Euménides* e o resto da *Oresteia*, em que o devido respeito entre os membros da família é quebrado sistematicamente até à reconciliação entre as divindades da casa e Orestes.

O documento mais sugestivo desta imagem são, no entanto, os fortíssimos versos de Píndaro na IV *Pítica*, proferidos por Jasão ao tentar evitar o conflito com Pélias: «As Meras afastam-se, se algum ódio entre os parentes vem cobrir o devido respeito» (P. P. 4, 145-146: Μοῖραι δ' ἀρίσταντ' εἴ τις ἔχθρα πέλει/ ὁμογόνους αἰδῶ καλύψαι.) O *aidos* não deve expressar somente algo devido às Meras, mas o respeito a manter entre os *omogonoi*. A incapacidade de solucionar o conflito coloca em causa a prosperidade da casa, e Jasão propõe que se mantenha a integridade do *oikos*, cedendo toda a riqueza material desde que possa assumir a soberania. (P. P. 4, 147-155.) Está em causa um sistema de valores que se afasta dos exemplos homéricos e que aceita abdicar de uma parte da *timē* devida em prol da concórdia e prosperidade do grupo. G. Ferrari, *op.cit.* 190-200; A. W. H. Adkins, “Homeric Gods and the values of Homeric Society”, 3-9; *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. 19, 22; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai*. 37-35.

1095) Paus. 8, 42, 1-3. Cf. Ov. *M.* 5, 509-532. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 313-318; *Structure and history in greek Mythology and Ritual*. 123-142; E. Mackin, *op.cit.* 156-160, 200-201. Vide supra pp. 70-79, 140-145, 214-218.

Erínias/Euménides, com quem partilhavam rituais no culto em Sícion e Rodes, e as Horas, cuja associação às estações do ano é conhecida e que, nos «*Hinos Órficos*» da confraria de Pérgamo juntamente com as Cárites, acompanhavam Perséfone na sua anábase<sup>1096</sup>.

No entanto, somente dois cultos que envolvem ritos das Meras em contexto agrícola revelam uma dimensão políade. Em Maratona, a inscrição no calendário do *dēmos* testemunha sacrifícios que envolveriam a comunidade e, em Sícion, pela sua celebração anual<sup>1097</sup>. E o aspecto políade do culto não era exclusivo ao campo da renovação vegetal. A presença da tríade no culto em Amiclas desdobrava uma vertente diferente destas preocupações: a renovação geracional na chegada à maioridade e a reposição do corpo cívico, igualmente importantes para a prosperidade e continuidade da *polis*. O altar às Témides em Trezena, pela nossa interpretação, talvez articulasse tensões próximas, em torno da participação das deusas na definição da maioridade dos jovens<sup>1098</sup>. O culto em Tebas, ligado a Témis e Zeus *Agoraios*, a relacionar-se com a prosperidade da cidade, poderá implicar noções mais abstractas de uma ordem justa e boa. Porém não podemos excluir uma proximidade com as expectativas do casamento e nascimento, aspectos que são complementares e que podem ser sugeridas para o culto nessa comunidade<sup>1099</sup>.

De facto, a fertilidade humana e a reposição geracional eram preocupações que importavam à cidade e às famílias, enquanto suas constituintes e mediadoras da renovação dos cidadãos pela garantia de descendentes legítimos. A prosperidade da *polis* depende da continuidade do *oikos* neste aspecto, em que a celebração de casamentos socialmente reconhecidos com vista a procriação e a execução com êxito dos nascimentos são indispensáveis. Para mais, as próprias núpcias afectavam a prosperidade da casa, pelo património que movimentavam e redistribuíam, por exemplo, com alocação do dote, ou pela alteração do estatuto e estabelecimento de alianças entre famílias<sup>1100</sup>.

Nesse sentido, a intervenção das Meras por este campo de actuação divina apresenta-se, também, entrelaçado com uma certa ideia de prosperidade que, além da garantia de subsistência, pode explicar a presença das deusas entre as divindades da casa e nos cultos familiares. Parecem-nos ser testemunhos indicativos desse contexto o mito de Alceste, em que a tríade permite

---

1096) Paus. 2, 11, 4; Orph. *H.* 43; *Tit. Cam.* 127. Cf. P. *Fr.* 30; 52A; 75, 13-20 Mähler; Paus. 1, 31, 4. M. Valdés Guía & alii, *op.cit.* 108; E. Kearns, *op.cit.* 97-98; G. Ricciardelli, *Inni Orfici.* 404; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica.* 341. Existe uma tradição em que as Cárites participam no *anodos* de Perséfone, pelo que o hino não revelará uma originalidade. R. M. Rosado Fernandes, *op.cit.* 89-91, 231-233, 275-276, 281.

1097) Vide supra pp. 232-234.

1098) Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7, ls 12-17; Polycr. *FGrH* 588; Paus. 2, 30, 8-9. N. Richer, *La Religion des Spartiates.* 345-350; D. Kamen, *op.cit.* 93. Vide supra pp. 56-61, 64-67, 154-156, 156-158.

1099) Paus. 9, 25, 4. Cf. Clem. Al. *Protr.* 2, 26, 5; P. O. 13, 6-8. G. Pironti, *op.cit.* 20-26. Vide supra pp. 79-82. É quanto a nós pertinente que o santuário das Meras em Esparta fosse localizado na ágora. Paus. 3, 11, 10-11.

1100) G. Sissa, “La famille dans la cité grecque. V-IVe siècle avant J.C.” in *Histoire de la famille.* Vol. 1, A. Burguière et alii. (dir.), Paris, Armand Colin, 1986, 163, 168-169, 184-188; J.-P. Vernant, “Marriage”, 55-58, 73-77; C. Leduc, *op.cit.* 283-286; S. Wise, *op.cit.* 17-18; C. Mossé, *La femme dans la Grèce Antique.* 52-53. Note-se que as *defixiones* áticas que apelam às Meras compreendem encantamentos contra ladrões, o que pode corroborar uma preocupação com a propriedade. *SEG* 30, 266; 30, 326; *DTA* 74; 75.

a morte da mulher pela salvação do seu marido e senhor da casa, o comentário de Filóstrato Menor sobre a salvação de Pélops, que garantiria o futuro da sua *oikos* pela união com Hipodamia; e o desabafo de um defunto num *carmen* funerário sobre a noiva do seu filho, dado que as deusas a teriam conduzido para morar em sua casa e essa união não teria gerado descendentes<sup>1101</sup>.

Núpcias e nascimentos, no espectro destas preocupações, estão profundamente relacionados entre si e com especial relevância para a experiência feminina na família. A expectativa de um casamento bem-sucedido implicava a garantia da descendência e a própria sobrevivência à gravidez e ao parto, etapas cuja ultrapassagem marcava a transição das jovens para o seu estatuto de *gynē*, enquanto mulher e mãe<sup>1102</sup>. Em particular para Atenas, notámos como estas ansiedades deveriam integrar o culto das Meras, nomeadamente pela execução dos *proteleia*, pelos pedidos de bons maridos e pela proximidade a divindades como Afrodite Urânia e Ártemis. Inversamente, as tensões resultantes dos laços informais e das uniões não-concretizadas parecem ter tido eco, por exemplo, nos testemunhos de feitiços amorosos, e o mito de Alceste deixa-nos o exemplo da jovem esposa que sofre as consequências do marido que não executara os devidos sacrifícios pré-nupciais<sup>1103</sup>.

Estes dados não significam que o culto das Meras fosse uma experiência religiosa exclusiva das mulheres, mas tão-somente sugerem que este domínio de intervenção divina apresentá-las-ia como divindades particularmente aptas a responder aos medos reais das jovens, concomitantes com as preocupações dos maridos em torno da continuidade do *oikos*. Assim, a presença da tríade em mitos de bodas divinas e a representação das figuras nas procissões nupciais parecem remeter para uma associação menos concreta entre as deusas e o casamento, enquanto o mito das núpcias de Peleu e Tétis expressa uma preocupação do ponto de vista do pai e senhor do *oikos*: corresponde a numa união exógena que resolve um problema sucessório<sup>1104</sup>.

Ainda neste registo, a expectativa da intervenção das divindades no contexto obstetrício está melhor atestada do que para as questões nupciais. Inscrições votivas, como o poema de Delfos, registam a importância colocada pela família na obtenção de descendentes e na concretização com êxito do parto. A integração da tríade no culto de Asclépio em Epidauro, Pérgamo e Cós, deveria ter resultado da tradição que as tinha como ajudantes enviadas por Apolo para o nascimento do seu filho. Ademais, epítetos como *Teleiai*, *Lochiai*, *Pharmakides* e, em Esparta, *Lacheseis*, remetem

---

1101) Philostr.Jun. *Im.* 1, 9, 6; *SGOst.* 1, 18, 4. Vide supra pp. 160-163.

1102) M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion.* 215-219, 234-236; N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 103-106; N. Demand, *op.cit.* 71-86; D. Kamen, *op.cit.* 96-101.

1103) Poll. 3, 38; A. *Eu.* 956-968; *Pr.* 887-907; Paus. 1, 19, 2; Luc. *Dial. Mer.* 7; Theocr. 2, 159-166; Herod. 1, 48-66; Apollod. 1, 105-106. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque.* 76-78; A. Smith, *op.cit.* 88-90; J. Scheid & J. Svenbro, *op.cit.* 75-76; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion.* 215-216; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks.* 206-228. Vide supra pp. 25-28, 37-41, 228-229.

1104) P. *Fr.* 30 Mähler; Ar. *Av.* 1730-1743; A. *Pr.* 515-519; Hyg. *Astr.* 2, 15, 4; *MV* 1, 204; 2, 248; Figs. 19-21. N. Yasumura, *op.cit.* 29-33; F. González García, *op.cit.* 225-233. Vide supra pp. 130-132, 163-168, 175.



para uma delimitação concreta do entendimento das deusas no contexto obstetrício pelo crente. Enquanto motivo do quotidiano, encontramos-lo regularmente no *corpus* mitológico destas divindades, não só nos nascimentos dos deuses como, também, ao introduzirem sequências rituais em que as Meras se assumiam como verdadeiras parteiras divinas, capazes de ajudar as mulheres ou deixá-las sucumbir às *ōdines*<sup>1105</sup>.

Mas a tríade actuarial além da concretização técnica do parto, assumindo ainda funções courótroficas de protecção ao recém-nascido e integração no seio familiar. Esta dinâmica ritual é sugerida pelo mito do nascimento de Zeus, de Íamo e pela relação proposta por Braswell entre a narrativa de Meléagro e as Anfídrómias atenienses. Trata-se de rituais de agregação da criança ao *genos* que mediavam a sua legitimidade como descendente e cidadão, reenviando-nos, novamente, para a questão da reposição geracional como uma preocupação comum ao *oikos* e à *polis*<sup>1106</sup>.

Estes diversos aspectos permitem-nos entender a inclusão das Meras nos diversos cultos familiares que temos vindo a encontrar. Entre inscrições votivas e *leges sacrae* dispomos de, pelo menos, sete ocorrências, três delas relativas a famílias de Cós<sup>1107</sup>. Outrossim, a tríade relacionava-se com uma série de divindades associadas a este campo de acção, inscrevendo-as no contexto da religiosidade do *oikos*<sup>1108</sup>. Zeus sobressai pelo número de ocorrências como divindade protectora da família e, em particular, se cultuado sob os epítetos de *Pasios*, que aparece no culto de Diomedonte, *Hikesios*, entre os *Laistripidae* de Cós, *Mesarkeios*, no voto de Rodes, e *Patroos*, que ocorre no culto de Posidónio, um epíteto também aplicável às Meras, como indica o voto de Feras<sup>1109</sup>.

A maioria das restantes divindades que se associam neste contexto é, naturalmente, constituída por deusas. Hera, por exemplo, tem funções ligadas ao casamento e nascimento, partilha com a tríade o epíteto de *Teleia*, tal como ritos pré-nupciais em Atenas, e é a deusa que envia as Meras para impedirem o nascimento de Hércules, na versão tebana do mito<sup>1110</sup>. Lembremos ainda a

---

1105) *P. O.* 6, 39-44; 7, 54-71; *P.* 3, 8-9; *Fr.* 52m; *Eur. IT* 207-208; *Herod.* 4, 30; *Paus.* 9, 11, 3; *CEG* 894; *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128; 199; 540; *IG V*, 1, 602; *IP* 7, 3, 124; *HG* 13r & 13s. Figs. 15-18. Cf. *EAD* 30, 478; *GVI* 1606; 1904; 2031. L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 449-450; S. Wise, *op.cit.* 21-26, 83-88; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 230-231; N. Demand, *op.cit.* 91-94, 120-134; R. Garland, *The Greek Way of Life*. 103-105. Vide supra pp. 57-59, 62-64, 175-177, 181, 184, 190-192, 221-223.

1106) *P. O.* 6, 39-44; *Ant. Lib.* 19, 1-3; *Apollod.* 1, 64-69; *D.S.* 4, 34, 2-4; *Ant. Lib.* 2, 2, 1-4. V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 100-101; B. K. Braswell, *op.cit.* 448-449; V. Dasen, “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity”, 297-303; S. Wise, *op.cit.* 90-95; R. Garland, *The Greek Way of Life*. 93-96; J. Gaudemet, *op.cit.* 205-206; G. Sissa, *op.cit.* 171-173; Vide supra pp. 28-29, 125-127, 147-148, 151-154.

1107) *HG* 13r; 13s; *IG XII*, 7, 432; *IGSK* 21, 209; *Sokolowski* 1, 72; 3, 15; 3, 177; *Tit. Carm.* 127.

1108) Cf. *D.Chr.* 7, 134-135. F. Graf, *Nordionische Kulte*. 29-30; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 99-102; R. Garland, *The Greek Way of Life*. 66-68, 111-113.

1109) *Sokolowski* 1, 79, ls. 10-11, 51-52; 3, 177, ls. 31-33, 149-157; *HG* 13r; *SEG* 42, 535; *Tit. Carm.* 127. S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. 186, 232-234, 316-320; J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 19-21; K. Dowden, *Zeus*. 80-82; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 20-23.

1110) O Crónida também estava envolvido nestes aspectos do culto, como Zeus *Teleios* ou mesmo *Heraios*. Existe ainda uma curiosa piada transmitida pela *Antologia Palatina*, em que as Meras reprovam uma libação de agradecimento pelo nascimento, quando esta é dirigida a Hera. *A P* 6, 243. E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 47; M. Detienne, “Puissances du Mariage” in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde*

relação com Afrodite Urânia em Atenas<sup>1111</sup>; a proximidade a Ártemis em alguns testemunhos do culto, do mito e na partilha do epíteto *Lochia*<sup>1112</sup>; a natural associação, desde as fontes mais antigas, a Ilitia e às Ilitias<sup>1113</sup>; e uma ligação com as Ninfas no culto, sugerida por alguns documentos que nos chegaram de Atenas e Pérgamo<sup>1114</sup>. Todas estas divindades estavam, de alguma forma, ligadas ao parto e às núpcias nas diferentes configurações panteónicas locais.

Em conclusão, parece-nos que a proposta de Pirenne-Delforge e Pironti é válida, embora deva ser sublinhado que, sob a categoria de «divindades da prosperidade», existe uma considerável variedade no culto. Por vezes, as Meras parecem articular aspectos bastante concretos dentro desse domínio de intervenção, como o auxílio na concretização técnica do parto, enquanto, por exemplo em Tebas, aludiriam a noções mais abstractas. Existem, de facto, diferenças na forma como esse campo de acção fora desenvolvido localmente. Em Atenas, o ênfase parece ter sido colocado na transição para o estatuto de mulher com a celebração do casamento, enquanto a relação com Asclépio remete para as preocupações com o nascimento. Por fim, notemos que, apesar de tais funções sugerirem uma relevância para o *oikos* e para a *polis*, essa separação conceptual não deve ter existido na mente dos crentes, como sugere a inscrição votiva proveniente de Rodas, que agrega em conjunto as divindades relevantes para o dedicante em função dos diferentes grupos com os quais se identifica, seja cidade, tribo ou família, numa mesma acção ritual<sup>1115</sup>.

### 3.4.3 Divindades de uma transição com êxito. A morte e a vitória

Além dos domínios de actuação acima avançados, parece-nos possível propor uma terceira categoria. As Meras relacionavam-se com cultos que entrelaçavam etapas de transição, ultrapassagem e agregação nos seus ritos e contextos. O exemplo mais evidente é a presença em cultos mistéricos ligados a Deméter, como Elêusis, Licosura e, possivelmente, Corinto. Como já referimos, em *Rãs*, os iniciados alegavam ser guiados pelas Meras para um espaço excepcional nos infernos e, em alguns testemunhos da mitologia, a tríade ajudaria nas transições que terminariam o conflito com Deméter, contribuindo para o fim do seu luto e ajudando na anábase de Perséfone, na

---

*antique*. Vol. 2, Loc.cit. 65-69; S. Wise, *op.cit.* 37-38; N. Loreaux, *op.cit.* 43-44; J. C. Bermejo Barrera, “Zeus, Hera y el Matrimonio Sagrado”, 76-79.

1111) Paus. 1, 19, 2. Cf. Herod. 1, 66; Artem. 2, 37; Plut. *Moralia* 138c. A. Smith, *op.cit.* 86-87; C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*. 133-139. Vide supra pp. 25-28, 37-41.

1112) Eur. *IT* 207-208; Call. *Dian.* 20-25; Poll. 3, 38; *CEG* 894. N. Demand, *op.cit.* 88-91; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*. 246; “Artémis Ilithye et autres”, 225-226.

1113) P. N. 7, 1-5; O. 6, 41-42; Paus. 8, 21, 3; Opp. *H.* 485-487. Cf. *Coll.Alex.* Adespota 11, 14-19; Pl. *Smp.* 206c-d. M. Molina, “Iconografía de las Moiras en el Mundo Antiguo”, 120; S. Angeli, “Moirai”, 641. Vide supra pp. 136-139, 148-150.

1114) A.R. 4, 1217-1219; *IG* II<sup>2</sup>, 4547; *IP* 7, 3, 124. J. Larson, *Greek Nymphs*. 100-117; S. Wise, *op.cit.* 41-42; Vide supra pp. 39-42, 86-87, 101-103.

1115) *Tit.Carm.* 127. Vide supra pp. 90-92.

seqüência do qual as deusas recebiam novas honras e estatuto<sup>1116</sup>. Também na confraria órfica de Pérgamo, as Meras eram invocadas nos hinos, referindo explicitamente a realização de preces e ritos pelos iniciados a fim de obterem um escape às «penas» da metempsicose órfica<sup>1117</sup>.

Ora, a tríade também marca presença em cultos que terão integrado transições em ritos que respeitavam a lógicas e representações de reposição geracional e iniciação na maioridade. Em Amiclas, o mito da salvação de Jacinto pelas deusas e a festa coeva denotava uma transição bem-sucedida da juventude espartana que ultrapassará os seus pais, enquanto, em Trezena, o mito de Tirésias pode reflectir a passagem dos jovens, indefinidos e efeminados, ainda andrógynos, a homens, pela intervenção das Meras<sup>1118</sup>. Além disso, a relação da tríade com o casamento e com o nascimento implica uma presença no processo de transição e definição da maioridade para as jovens, confirmando o seu estatuto de esposa e de mãe. As Meras, ao receberem pedidos de bons maridos, expressando ansiedades sobre uma etapa que as jovens pouco controlariam, e ao intervirem na execução obstetrícia, com as tensões ligadas à gravidez e aos perigos do parto, muitas vezes resultando na morte, associam-se à ultrapassagem desse mesmo processo<sup>1119</sup>.

Por outro lado, a realização bem-sucedida de tal transição garante a legitimidade dos descendentes e a agregação de novos indivíduos à família. O casamento inscreve um membro no *oikos*, no seio do qual realiza as expectativas do seu novo papel enquanto mulher, embora esta passagem não implique uma quebra com todos os vínculos anteriores<sup>1120</sup>. Por outro lado, também os recém-nascidos, após o parto, têm de ser ritualmente aceites, agregados por um nascimento social distinto do resultado da acção obstetrícia, ao qual também vimos as Meras estarem associadas, como no caso das Anfídrômias atenienses ou de mitos courótrofos, como o nascimento de Íamo<sup>1121</sup>.

Em nossa opinião, a recorrência deste tipo de presenças prende-se com a conclusão de ritos de passagem numa etapa de inscrição de um novo ser, num grupo novo e dotado de um novo

---

1116) Ar. *Ra.* 499-459; Paus. 8, 38, 1; 8, 42, 1-3; Orph. *H.* 47; Figs- 37-39. S. I. Johnston, “Demeter, Myths and the Polyvalence of Festivals”, 374; H. Foley, *op.cit.* 85-87; C. Sourvinou-Inwood, “Festival and Mysteries: aspects of the Eleusinian Cult”, 39-41; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 531-534. Vide supra pp. 43-45, 70-79, 140-145.

1117) Orph. *H.* 59. A. Bernabé, “El Mito Órfico de Dioniso y los Titanes”, 591-592; G. Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, 347; A. I. Jiménez San Cristóbal, “El ritual y los ritos orficos”, 733-756, 760-770; W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 565-569. Vide supra pp. 103-105, 225-227.

1118) Paus. 3, 19, 3-5; Polycr. *FGrH* 588, fr. 1; Sostrat. *FGrH* 24, fr. 7, ls 12-17. C. Calame, *Les Choeures de Jeunes Filles en Grèce Archaique*. 305-306, 316-319; M. Petersson, *op.cit.* 25-29; N. Richer, *La Religion des Spartiates*. 352-362; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai*. 29-34; L. Brisson, 80-82. Vide supra pp. 56-61, 64-67, 154-156, 156-158.

1119) A. *Eu.* 956-968; *Pr.* 887-907; *EAD* 30, 478; *GVI* 1606; 1904; 2031. Cf. *AG* 7, 568; *SEG* 39, 583; *GVI* 963. A. Avagianou, *op.cit.* 3-16; S. Wise, *op.cit.* 19-21; N. Demand, *op.cit.* 71-86; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 215-219; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 441-448. Vide supra pp. 190-192.

1120) R. Garland, *The Greek Way of Life*. 165-164, 199-200, 217-225; J.-P. Vernant, “Marriage”, 55-58; N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 103-106; D. Kamen, *op.cit.* 96-101.

1121) Idem, *ibidem*. 87-89; G. Sissa, “La famille dans la cité grecque”, 171-173; R. Garland, *The Greek Way of Life*. 93-96; V. Dasen, “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity”, 297-303; S. Wise, *op.cit.* 90-95; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 100-101. Vide supra pp. 28-29, 147-148.

estatuto: os iniciados de Elêusis entre os bem-aventurados; os jovens entre os cidadãos; as raparigas entre as *gynai*; os recém-nascidos entre os descendentes legítimos. De alguma forma, esta dinâmica permite validar o epíteto *Teleiai*, registado no culto em Delfos, para diferentes desenvolvimentos teleológicos em contexto ritual: levar a gravidez ao fim, celebrar um casamento ou concluir uma iniciação<sup>1122</sup>. É ainda interessante que este campo de acção, o assegurar das transições para um novo estatuto, parece enquadrar a intervenção das Meras como mediadoras da ordem, que delimitariam a *moira* apropriada a cada um, a parte de *timē* valorizada em função do grupo, um aspecto deste vocábulo particularmente trabalhado por Adkins nos seus ensaios<sup>1123</sup>.

Para mais, como notámos, enquanto deusas capazes de se movimentar entre diferentes domínios do cosmos e de garantirem excepções na circunscrição a esses planos da existência, a tríade poderia ser tida como peculiarmente apta para responder a preocupações com etapas de transição. Também neste campo de acção não nos revemos na caracterização tradicional de «divindades inflexíveis». Não faria muito sentido que os iniciados esperassem ser guiados ou receber um estatuto excepcional por deusas que não cedessem qualquer licença. Aliás, esta nossa proposta força-nos a uma leitura que reavalie a relação das Meras com a morte e, em particular, com a sua pertença ao séquito de divindades infernais, com as quais são associadas nos *carmina* funerários, em certas descrições do Hades e em alguns feitiços<sup>1124</sup>. A morte é, afinal, o derradeiro processo de transição com que os mortais seriam confrontados.

As deusas eram facilmente relacionáveis com a morte pela sua imagem de loteadoras da *moira*, determinando o momento do falecimento, o limite do lote de cada um<sup>1125</sup>. Mas, apesar de serem responsabilizadas como agentes sobrenaturais na literatura e nos epitáfios, a tríade nunca foi, pela documentação que nos chegou, associada a qualquer rito fúnebre<sup>1126</sup>. Tal como para outras

1122) CEG 894 i, ls. 3-17; E. Ba. 88-100; Poll. 3, 38. W. Burkert, “Initiation” in *ThesCRA* 2, 2004, 91, 118; *Ancient Mystery Cults*, 9-10; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 1101-1102; F. Chapot & B. Laurot, *op.cit.* 139-140; A. Smith, *op.cit.* 86.

1123) A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*. 19; “Homeric Gods and the values of Homeric Society”, 1-11; “Law versus Claims in early greek religious Ethics”, 224-226.

1124) Luc. *Cat.* 1-6, 21; *Philops.* 25; Caud. *Rapt. Pros.* 1, 53; 2-300-306; *ICos* EF 427; *GVI* 1351; *SEG* 30, 326; *TDA* 74; 75; *P.Mag.* 4, 1460-1465. D. Collins, *op.cit.* 71-72; R. Garland, *The Greek Way of Death*. 51-60; R. Lattimore, *op.cit.* 148. Muitas dessas divindades fazem parte de um conjunto recorrente e apropriado a este campo. Hermes, um deus dotado de uma capacidade excepcional de movimento entre os domínios do cosmos, pode ser associado enquanto guiador dos mortos a essa etapa de transição, mas também pode ser encontrado entre as entidades apeladas nas *defixiones* para virem à superfície e executarem os encantamentos. Hécate parece ter assumido uma dimensão semelhante. Somente as Erínias/Euménides, como temos vindo a notar, parecem ter uma relação com as Meras que ultrapassava este um infernal. E. Mackin, *op.cit.* 202-225; C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*. 141-146; J.-P. Vernant, “Hestia-Hermes: The Religious Expression of Space and Movement in Ancient Greece” in *Myth and Thought among the Greeks*. New York, Zone Books, 2006, 159-161; W. Burkert, *Religião na Época Clássica e Arcaica*. 309-312.

1125) V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, “Les Moires entre la naissance et la mort”, 96; U. Bianchi, *op.cit.* 99-101.

1126) Sobre estes ritos, vide R. Garland, *The Greek Way of Death*. 21-45. Poderá ser argumentado que o registo da deposição de um encantamento contra salteadores num epitáfio Ateniense compreende, de certa forma, um testemunho de uma tal associação. Contudo, recordemos que esse documento parece estar enquadrado entre as *defixiones* relacionadas com a procura de retribuição contra ladrões. *SEG* 30, 226. Vide supra pp. 29-31.

divindades regularmente categorizadas sob a etiqueta de «ctónicas» ou «infernais», uma questão recentemente trabalhada por Mackin<sup>1127</sup>, os cultos das Meras parecem ter implicado preocupações relevantes com o que podia ocorrer em vida ou depois dela, no caso dos cultos mistéricos. Ao estarem ausentes dos rituais funerários, mas habitando os infernos e guiando os iniciados, talvez as Meras se relacionassem preferencialmente com aqueles que já tivessem transitado ou estivessem a concluir esse processo. Por um lado, podemos ler a sua presença como próxima da inscrição de novos membros na casa, neste caso, do Hades. Por outro, também podemos associar a mediação e a possibilidade de cederem uma licença de estatuto diferenciado para o morto escapar, ou mesmo retornar, tal como nos sugere a mitologia e algumas instruções de feitiços mágicos.

Todavia, também podemos propor uma associação pela própria estrutura dos ritos de passagem, que costumam articular sequências representativas de morte e renascimento na experiência de transição e agregação. Ao apresentarem um confronto com a mortalidade ou com perigos que a colocam em relevo, os rituais reproduzem uma poderosa experiência de ansiedade a ultrapassar. Tal dinâmica pode implicar a realização, simbólica, de uma escapatória, uma saída que permite ao indivíduo assumir um novo lugar e estatuto após ter experimentado a morte e retornado<sup>1128</sup>. Na experiência soteriológica, podemos interpretar as Meras como divindades auxiliadoras da transição precisamente por mediar e garantirem exceções para anábases e apoteoses. O mito de Deméter e Perséfone, cujo retorno espelha a esperança por um «lote» diferenciado no além, ou o mito de Jacinto, cuja morte e salvação estrutura a própria celebração em Amiclas, são narrativas que integravam o motivo da licença da tríade em cultos que implicam uma salvação divina no mito e uma transição humana no rito. E, por outro lado, mesmo os rituais de passagem ligados ao nascimento e ao casamento deveriam confrontar as jovens com os perigos durante a execução do parto que, como temos vindo a notar, estavam sempre presentes na forma das *ōdines* que a tríade poderia apaziguar, amplificar e, por vezes, levar a rapariga a sucumbir a elas.

Ora, se sobreviver a um confronto com a morte podia marcar uma transição bem-sucedida, e se as Meras eram divindades que ajudavam na sua ultrapassagem, resultando numa alteração do estatuto do crente, este domínio de acção permite-nos agregar ao conjunto dos cultos já referidos o caso dos altares junto ao hipódromo de Olímpia. Não será um pedido de vitória nos Jogos a procura de uma exceção, da superação do risco dos perigos e violência nas competições, que permitem aos atletas experimentarem a proximidade da morte? Não é a vitória a obtenção extraordinária de um novo lote de *timē*, de espólio, fama e estatuto após o combate, que inscreve o indivíduo num grupo restrito e diferenciado entre os mortais, aproximando-se dos heróis com os quais é comparado nas

---

1127) E. Mackin, *op.cit.* 3-9, 72-82, 265-273.

1128) D. Kamen, *op.cit.* 101-105; R. Garland, *The Greek Way of Death*. 13-20, 38-68; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*. 14-16; 99-102; *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 496-503, 529-531; *Savage Energies*. 46-47.

expressões epínicas? Em nossa opinião, é possível reconhecer algumas sequências de transição e inscrição nas quais as Meras poderiam intervir<sup>1129</sup>. Outrossim, a própria experiência atlética na cultura grega acabou por se associar aos espaços e processos de introdução na vida adulta<sup>1130</sup>. Se esta leitura assente na ideia de confluência de representações e lógicas rituais estiver correcta, talvez possamos colocar a hipótese de que o culto em Mégara, que incluía um ginásio, e o conjunto escultórico em Delfos, caso seja lido como espólio votivo em contexto agónico, nos Jogos Píticos, possam ser explicados pelas lógicas deste campo de acção divina.

### 3.5 Padrões históricos do culto

Para terminar este capítulo, pretendemos sugerir algumas regularidades que podem dotar o conjunto dos cultos inventariados de uma dimensão histórica, nomeadamente pela identificação de recorrências no tempo, no espaço e em determinados grupos e contextos sociais. É evidente que, e reconhecemo-lo desde logo, estamos condicionados pela documentação disponível e pelo limitado número de cultos nos quais as Meras são centrais (mapa 1). Por conseguinte, as hipóteses que avançaremos implicam uma relevante incerteza inerente à qualidade da amostra. Não obstante, trata-se dos dados de que dispomos para deduzir qualquer coerência. Na sequência destas sugestões, abordaremos sucintamente o problema das origens da tríade e dos seus cultos, revendo e comentando as principais teses sobre o assunto, antes de concluir com um contributo para o debate.

#### 3.5.1 Intervalos temporais

Para estabelecer o período em que o culto das Meras se teria desenvolvido e estaria mais activos, dependemos da estatística dos testemunhos directos das práticas rituais, como inscrições votivas ou *leges sacrae*, ou de informações indirectas, como as descrições de Pausânias. O número e a qualidade dos registos, porém, deixa um panorama consideravelmente distorcido enquanto amostra. Por exemplo, sabemos que uma série de cultos estava em actividade durante o período imperial, em particular, durante o séc. II, precisamente devido às observações do Periegeta. Para alguns desses casos, como notámos no primeiro capítulo, dispomos de fontes independentes que sugerem uma continuidade desde o período clássico e, para outros, essa sugestão é dada pelas dinâmicas do próprio culto ou da mitologia local. Ademais, confrontámo-nos com várias situações em que somente nos chegou um documento e, por vezes, como no caso das inscrições de Amorgos e Rodes, esses materiais ainda estão por datar<sup>1131</sup>. Mas, no geral e se excluirmos Pausânias, a maioria

---

1129) N. Spivey, *op.cit.* 16-24; 125-168; M. Golden, *Sport and Society in Ancient Greece*. 23-28, 74-103; G. Nagy, *op.cit.* 75-82; T. Scanlon, *op.cit.* 274-284, 292-322. Vide supra pp. 67-70, 145-148, 150-151.

1130) Idem, *ibidem*. 31-32, 64-97.

1131) *IG XII*, 7, 432; *Tit.Carm.* 127.

das fontes aponta para o final do período arcaico e para os períodos clássico e helenístico.

Deve ser notado que certos casos ultrapassam largamente esse intervalo, sendo um exemplo evidente o culto de Apolo e Jacinto em Amiclas que, como notámos, devia remontar, pelo menos, ao séc. VIII a.C. e subsistiu até ao séc. V. Outro caso particularmente interessante é o culto de Deméter *Melaina* em Figaleia, que integrava estruturas no mito e no rito indicativas um substrato neolítico em torno das tensões agrícolas, e que poderá ter sobrevivido bem além da Antiguidade, tendo-se adaptado à paisagem cristã, até ao séc. XIX<sup>1132</sup>. Para mais, as ansiedades ligadas à subsistência, que parecem estar subjacentes ao tipo de ritos dirigidos às Meras, em particular, no que respeita às libações «sóbrias» e às consagrações de material não trabalhado, sugerem uma considerável antiguidade ou, pelo menos, a representação da mesma pela execução ritual<sup>1133</sup>.

Por outro lado, contrastando com o intervalo temporal delimitado, podemos sugerir duas outras regularidades que acompanham essa estatística. Em primeiro lugar, além dos casos acima mencionados, os testemunhos mais antigos (Sécs. VI-V a.C) estão limitados à Grécia continental, nomeadamente Atenas, Olímpia e, possivelmente, Corinto e Sícion. Em segundo lugar, a partir do séc. IV a.C. e ao longo do todo o período até ao séc. I, dispomos de documentos que atestam a continuidade de certos casos, em particular, para a Ática, e passamos a dispor das fontes indicativas de culto para a Grécia insular e para a costa ocidental da Ásia Menor, nomeadamente Delos, Quios, Cós, Pérgamo e Halicarnasso. A este período pertencem também os testemunhos que enquadram a tríade nos santuários de Asclépio, e no qual Epidauro, que integrara as Meras na versão oficial do nascimento do filho de Apolo, se afirmou como o centro mais importante para o culto do deus. O conjunto destes dados, embora limitado, sugere uma exportação do culto das Meras a partir Grécia continental no intervalo cronológico avançado.

Para o período imperial, como temos vindo a sublinhar, estamos bastante dependentes do percurso de Pausânias. Contudo, lembremos que as escolhas e piedade pessoal deste autor devem ter condicionado o registo dos cultos das Meras e de outros aos quais as deusas se associariam<sup>1134</sup>. Porém, dispomos de documentos desse período que confirmam independentemente a continuidade de cultos como é o caso do santuário em Esparta (séc. III), do culto no recinto de Asclépio em Epidauro (séc. IV) ou do sacerdócio em Atenas (séc. II). Também sabemos da existência de um desenvolvimento específico marcado pela religiosidade desse tempo, o caso da confraria órfica de Pérgamo (sécs. II-III). Mais a mais, como vimos, a permanência de uma refutação anti-fatalista

---

1132) Vide supra pp. 64-67, 71-76. Existe, inegavelmente, uma permanência das Meras além da Antiguidade. Não é o objectivo do nosso estudo desenvolver este assunto, mas consideramos que devemos sublinhar que se trata de figuras que parecem ter coexistido com a paisagem religiosa cristã, estando presentes na arte paelocristã e bizantina, e em contos populares gregos e no seu imaginário. J. Frazer, *op.cit.* Vol. 4, 406-407; H. Petersmann, *op.cit.* 45-50; K. Krikos-Davis, *op.cit.* 108, 115-118, 125-134.

1133) V. Pirenne-Delforge, “Les codes de l'adresse rituelle en Grèce”, 136-138. Vide supra pp. 212-218.

1134) Vide supra pp. 206-209.

usada por autores como Luciano e Eusébio de Cesareia, que recorreram às aparentes contradições lógicas com a existência de cultos da tríade, indica-nos que, durante esse período, os Gregos deveriam ainda prestar culto às deusas. Estes exemplos, aos quais podemos juntar, com algum cuidado, os comentários de Próculo no séc. V, correspondem aos testemunhos mais tardios do culto das Meras na Grécia Antiga.

Se compararmos com as ocorrências nas fontes literárias, notamos que estas antecedem os cultos. Nos Poemas Homéricos, a tríade aparece no final da *Iliada*, embora somente caracterizada como deusas loteadoras. Em Hesíodo, as deusas aparecem em duas tradições diferentes na *Teogonia*, como já notámos, e no *Escudo* assistem aos combates entre os mortais, mas esse documento tem sido datado do séc. VI a.C.<sup>1135</sup> O primeiro testemunho que desenvolve claramente estas figuras como prosopopeia da *moira*, enquanto mecanismo determinante de eventos, em particular, da morte, é um fragmento de Calino, um autor do séc. VII a.C.:

Que cada um, ao morrer, lance ainda mais um dardo,  
pois é honra e glória para um homem combater  
pela pátria, pelos filhos e pela legítima esposa,  
contra o inimigo. A morte chegará, quando a fiarem (*epiklōsōsei*)  
as Meras. Vamos para a frente,  
de espada desembainhada e colocando o peito valente  
sobre o escudo, logo que se acenda a luta.  
Pois não fora loteado (*heimarmenon estin*) aos homens fugir à morte,  
ainda que a sua linhagem descenda dos imortais.  
Muitas vezes, ao que regressa ileso da refrega e do silvar dos dardos,  
se lhe depara em casa o destino fatal (*moira thanatou*)<sup>1136</sup>.

Em nossa opinião, tal como os cultos não deveriam implicar uma caracterização das Meras como «divindades do Destino», não é certo que a tríade assim fosse imaginada, original ou exclusivamente, na tradição literária. Aliás, o testemunho hesiódico indica-nos que, pelo menos a partir do séc. VIII a.C., a tríade já deveria estar associada a algumas narrativas mitológicas próprias, e estas deveriam ser conhecidas no séc. VI a.C., como nos sugerem as representações da Gigantomaquia em Delfos (fig. 24) e da procissão nupcial de Tétis e Peleu na cerâmica ática (figs. 19-22). Entre os líricos, Píndaro conhece vários episódios mitológicos que envolviam as Meras, embora marcados pelos referentes locais que já sinalizámos, e tanto Estesícoro como o poema anónimo transmitido por Estobeu parecem desconhecer ou evitar Átropo<sup>1137</sup>, indicando-nos que parte do desenvolvimento da imagem tradicional das deusas na literatura poderá ter ocorrido no período em que aparecem os primeiros cultos, pelo menos, os que podemos atestar historicamente.

1135) *Il.* 24, 44-49; Hes. *Th.* 217-222; 886-944; *Sc.* 258-260. W. Pötscher, *op.cit.* 13-14; U. Bianchi, *op.cit.* 57-60; E. Cingano, *op.cit.* 98-99, 109-111. Vide supra pp. 114-125, 167-168 186-188.

1136) Callin. Fr. 1, 5-15 West em trad. M. H. Rocha Pereira, *Hélade*. 10ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 2009, 199.

1137) *PMG* 1018b, 4; *P. I.* 6, 17-18, *N.* 7, 1-5; *O.* 1, 25-27; 6, 39-44; 7, 54-71; 10, 43-59; *Fr.* 29-30; 41; 52m Mähler; Stesich. 222a, 211-224; 222b fr. 39, 222b fr. 64. Vide supra pp. 223-225.



### 3.5.2 Dinâmicas regionais

No primeiro capítulo, inventariámos os cultos das Meras pelas comunidades que os definiam e que se envolviam nas respetivas práticas rituais. Por vezes, agrupámos as ocorrências pelo elevado número de documentação disponível, como para a Ática ou para a ilha de Cós, ou reduzido, como para a Tessália. No que respeita ao sudeste árcade, a proximidade geográfica e religiosa dos cultos de Deméter levou-nos a optar por uma associação entre Figaleia e Licosura no mesmo conjunto para a análise. Além destes agrupamentos, iremos agora sugerir algumas tendências regionais que podem completar os intervalos cronológicos acima apresentados.

É reconhecível uma diferença na variedade dos campos de acção das divindades (mapa 2) entre a Hélade balcânica, e a Grécia insular e costa ocidental da Ásia Menor, onde os documentos sugerem a quase exclusividade de domínios relacionados com o *oikos*, em particular, pelos testemunhos de cultos familiares. As excepções são as inscrições de Quios e de Delos, que não permitem identificar seguramente qualquer campo de acção, e o caso, já tardio, da confraria órfica de Pérgamo. Talvez esta característica e a acumulação cronológica dos registos desses cultos estivessem relacionadas, sendo relativamente mais recentes do que os seus congéneres balcânicos: o mencionado crescimento da importância de Epidauro para o culto de Asclépio pode explicar as funções ligadas ao nascimento, especialmente nos santuários desse deus; por outro lado, os aspectos do culto da tríade ligados ao *oikos* podem ter sido mais valorizados a partir do séc. IV a.C.

Focando-nos na Hélade continental, outras peculiaridades saltam à vista. Em primeiro lugar, não há indícios de culto ao norte da Tessália. Nesses espaços, foram encontradas inscrições fúnebres que, por sua vez, estão pouco representadas para o Peloponeso e para a Beócia (mapa 3). Isto sugere que a pertença das Meras aos panteões locais não teria de concordar com a sua popularidade nos *carmina* funerários<sup>1138</sup>. A distribuição geográfica e incidência local dessa categoria documental revela ainda, como vimos, uma acumulação em áreas insulares e na costa sul da Ásia Menor, coincidindo, em parte, com comunidades nas quais o culto das Meras estaria particularmente relacionado com a prosperidade da casa. Para mais, lembremos, esse tipo de inscrições parece ser mais prolífero a partir do período helenístico<sup>1139</sup>.

Esta aparente divergência pode sustentar que o desenvolvimento dos cultos das Meras na Grécia continental (sécs. VI-V a.C) terá sido anterior ao seu aparecimento nas ilhas do Egeu e na Ásia Menor (sécs. IV a.C e em diante). Parece-nos possível que a sua eventual transmissão coincidisse com um período em que, no espectro dos domínios de acção das deusas, as preocupações com o *oikos*, com a família e com o nascimento tivessem sido valorizadas no culto<sup>1140</sup>.

---

1138) Com a possível excepção de Amorgos, como notámos. Vide supra pp. 99-101.

1139) Vide supra pp. 230-232.

1140) Cf. V. Pirenne-Delforge & J.-C. Carbon, “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families” 67, 73; S.

A parcial concordância espacial com a distribuição dos *carmina* funerários pode indicar, ainda, que esse desenvolvimento se relacionaria, de alguma forma, com expressões privadas do culto. Contudo, recordemos, o número reduzido de registos força-nos a sublinhar a precariedade da hipótese e, além disso, podemos traçar duas outras aparentes regularidades regionais.

Atenas, a comunidade para a qual dispomos de uma imagem mais completa e consistente, revela alguma ênfase na relação que as Meras teriam com os casamentos, enquanto deusas da prosperidade da casa e ligadas à transição das jovens para a maioridade. A tríade é associada a outras divindades e práticas rituais desse campo de acção, como Afrodite Urânia e os *proteleia*. Ésquilo faz o coro pedir-lhes bons maridos para as jovens e certos testemunhos de narrativas mitológicas provenientes dessa comunidade dão relevo ao motivo das núpcias, como as peças de cerâmica que, já no séc. VI a.C., representavam as bodas de Peleu e Tétis (figs. 19-22), a alusão ao casamento de Zeus e Hera no final de *Aves* e o exemplo a que muito temos vindo a recorrer, da troca por Alceste junto das divindades que recebiam *proteleia*, os ritos que Admeto se esquecera de realizar. Dispomos, ainda, de uma peça singular que ilustra a preparação da noiva, com Afrodite e Eros ajudando a jovem e as Meras presenciando o procedimento (figs. 25-26). Porém, sabemos que a maioria das fontes para o estudo deste tema provém precisamente de Atenas e, se os dados reproduzirem tal tendência, a representatividade destes aspectos para os restantes cultos do espaço grego deve ser lida com cautela<sup>1141</sup>.

A segunda peculiaridade geográfica que reconhecemos corresponde ao conjunto dos casos encontrados no Peloponeso. Trata-se da área com o maior número de cultos e estes denotam uma quase completa variedade dos diferentes campos de acção divina que as Meras teriam nas configurações panteónicas. Talvez a multiplicidade de papéis tenha incentivado os diferentes epítetos que estão atestados para esse espaço, a fim de especificar quais as funções que estariam nas expectativas dos crentes que recorriam às divindades, um aspecto do culto que não encontramos para a Grécia insular ou para a Ásia Menor. Em particular, lembremos como a dupla teonímia de Meras *Lacheseis* em Esparta poderá reflectir uma diferenciação entre as funções das deusas em dois cultos de uma mesma comunidade<sup>1142</sup>.

Aliás, no «trono» de Amiclas, na caverna de Figaleia e no santuário de Licosura, todos

---

Sherwin-White, *op.cit.* 363-366.

1141) A. *Eu.* 723-728; 956-968; *Pr.* 887-907; E. *Alc.* 10-27, 280-300; Ar. *Av.* 1731-1735; Apollod. 1, 105-106; Paus. 1, 19, 2; Luc. *Dial. Mer.* 7; Poll. 3, 38- M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion.* 215-216; A. Smith, *op.cit.* 84. Vide supra pp. 25-28. Voltamos a encontrar uma associação clara com as núpcias no fragmento do Hino aos Tebanos de Píndaro, aludindo às bodas de Zeus e Témis. Porém, este testemunho pode somente remeter para uma tradição mitológica que relacionava as Meras com uma união do Crónida, e que poderia corresponder a uma particularidade das configurações panteónicas da Beócia e da Tessália, como já notámos. Hes. *Th.* 901-906; P. *Fr.* 29-30 Mähler; Paus. 9, 7, 6. E. Stafford, *Worshipping Virtues.* 50-52, 67-68. Vide supra pp. 79-82, 115-117, 130-131.

1142) *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128, ls. 48-50; 1, 199; V, 1, 602; Paus. 3, 11, 10-11; 3, 19, 3-5. R. Parker, “Artémis Ilithye et autres”, 221-223; F. Graf, “Namen von Göttern im klassischen Altertum”, 1834-1835. Vide supra pp. 62-64, 178-181, 184.

situados nesta região, encontram-se os cultos que aparentam uma maior antiguidade. Também notemos que, inversamente à relativa ausência de epitáfios funerários e de práticas ligadas ao *oikos*, indicativos de uma dimensão familiar do culto, a maioria dos casos desta região parece ter uma importância políade. Por fim, sublinhemos que, para o Peloponeso, dispomos de uma série considerável de narrativas mitológicas que correspondem precisamente às versões locais, elucidando, muitas vezes, os aspectos dos cultos e reflectindo as particularidades dos respectivos panteões, como vimos para Epidauro, Trezena, Esparta, Olímpia e Arcádia.

Como é evidente, devemos tomar estas regularidades com algum cepticismo pelas limitações da documentação. Porém, consideramos que esses padrões podem sustentar a hipótese de que o desenvolvimento dos cultos teria sido anterior na Grécia continental. Em especial, é notável uma correspondência com as áreas da Hélade associadas a *poleis* dóricas, visto que também encontramos uma relativa popularidade no sudeste do Egeu e no sul da costa ocidental da Ásia Menor, em comunidades como Cós, Rodes, Halicarnasso e Estratoniceia na Cária. Aliás, o uso de epítetos como *Pasios* é indicativo de uma continuidade das configurações panteónicas dóricas, tal como a existência de Jacíntias entre as festas ou de um mês Jacíntio nos calendários locais<sup>1143</sup>. Estes dados, conjugados com a diferenciação temporal acima mencionada, permitem questionar se a origem destes cultos não radicaria no Peloponeso, ou que, pelo menos, a sua transmissão tivesse sido feita a partir dessa região e, especialmente, entre populações dóricas.

### 3.5.3 Contextos sociais. As Mulheres

Se procurarmos identificar que grupos se envolveriam preferencialmente nos cultos das Meras, deparamos de novo com os limites do estado da documentação. Certos casos pontuais permitem sugestões a partir dos aspectos específicos desses cultos ou pelos campos de acção associados às configurações panteónicas da comunidade a que pertence. Por exemplo, é evidente quem participava nos rituais de transição para a maioridade ou executava os ritos junto ao hipódromo de Olímpia. O testemunho de alguns cultos privados, por outro lado, permite-nos identificar determinadas famílias que teriam incluído as Meras entre as divindades da casa, como seria, em Atenas, o caso dos Praxiérgidas, em Cós, dos *Laistrapidai*, *Astyklidai* e da família de Diomedonte, e em Halicarnasso, da família de Posidónio. Tirando estes casos pontuais, a documentação de que dispomos somente nos permite identificar um grupo específico inegavelmente bem representado: o das mulheres.

Temos vindo a notar essa característica do culto das Meras e, parece-nos, os testemunhos

---

1143) Sokolowski 3, 177, ls. 31-33, 149-157. J. Larson, *Ancient Greek Cults*. 20-21; C. Trümper, 167-185, 123-126; A. Samuel, *op.cit.* 107, 111-112; A. Chaniotis, "Festivals and Contests in the Greek World", 164; F. Villard, "Hyakinthos" in *LIMC* 5/1, 1990, 546.

sugerem que estas divindades respondiam a certas preocupações particularmente relevantes na vivência do feminino na cultura grega. Aliás, ajustavam-se com facilidade a representações dessas mesmas experiências, quer na mitologia ou na própria forma de imaginar a tríade<sup>1144</sup>. Tal tendência não significa que se tratasse de deusas exclusivamente cultuadas ou associadas às mulheres. Aliás, o número de epitáfios e de inscrições votivas que registam o género dos defuntos e dedicantes não parece reflectir qualquer preferência, como notámos<sup>1145</sup>.

Contudo, certos registos são indicativos de uma clara tendência no culto. Para o corpo sacerdotal, as fontes somente testemunham sacerdotisas (Atenas, Corinto, Esparta e Cós). Um fragmento da peça perdida de Eurípides, *Melanipe Cativa*, inclui as Meras entre as divindades alvo de rituais em que os homens não podiam participar e, como temos vindo a sublinhar para o culto ateniense, a tríade dava resposta às ansiedades das jovens antes de se casarem. Em Corinto, no santuário de Deméter, de Cora e das Meras, os ritos podem ter sido reservados às mulheres. Por fim, na regulação do culto de Hércules *Diomedonteios*, a necessidade de registar, após a morte do fundador, um valor adjudicado e reservado para o sacrifício às Meras no segundo dia, juntamente com o requisito da presença dos membros masculinos da família nesse momento da festa, sugere que, após a morte do patriarca, esse dia e esses ritos teriam sido desvalorizados pelos homens<sup>1146</sup>.

Outrossim, os campos de acção, que vimos relacionarem-se com a prosperidade da casa e com o auxílio na superação de processos de transição, estão marcadamente ligados aos casamentos e nascimentos. Estes aspectos eram consistentemente associados às Meras no culto e no mito e marcavam a passagem das jovens para o estatuto de esposa e de mãe<sup>1147</sup>. A tríade, ao dar resposta a preocupações com a obtenção de bons maridos, com a execução do parto – com particular ênfase no apaziguamento das *ōdines* – e com tensões courótrofes antes da aceitação da criança no seio familiar, relaciona-se com as experiências das mulheres no quotidiano. Aliás, é na voz feminina que encontramos, muitas vezes, as invocações às Meras, seja o coro das Euménides ou o das Oceânides, sejam os feitiços amorosos que expressam desejos de segurança em uniões pouco legítimas, tal como nas acções de Medeia em Corcira ou na ilustração do culto de Afrodite Urânia por Luciano, ou em todos os juramentos informais e interjeições que mostram as deusas «na ponta da língua»<sup>1148</sup>.

---

1144) Vide supra pp. 168-170, 175-177, 184-192, 242-246.

1145) No caso das inscrições votivas, os próprios registos estatísticos não são particularmente representativos nesta matéria. F. Straten, *op.cit.* 217-222; R. Osborne, “Male/Female in the Greek World” in *ThesCRA* 8, 2012, 254-255. Vide supra pp. 230-232.

1146) *IEleusis* 489; *IG II<sup>2</sup>*, 5137; V, 1, 602; XII, 4, 2, 607; Eur. Fr. 494 Kannacht; Plut. *Tim.* 8, 6; *Sokolowski* 3, 177, ls. 149-157. Vide sura pp. 24-31, 93-95, 213-214.

1147) N. S. Rodrigues & L. N. Ferreira, *op.cit.* 103-106; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 441-454; C. Leduc, *op.cit.* 276-277, 320-322.

1148) A. *Eu.* 956-968; *Pr.* 887-907; Eur. *IT* 203-217; Ar. *Th.* 700; Theocr. 2, 41; A.R. 4, 982-992; 4, 1217-1219; Herod. 1, 11; 1, 48-66; 4, 30; Luc. *Dial. Mer.* 7. E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. 206-228; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. 177-178; C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*. 28-30.

Por conseguinte, julgamos pertinente que a mitologia das Meras coloque em cena, quer como protagonistas quer como participantes fundamentais na intriga, mulheres e deusas, regularmente integrando motivos do quotidiano que reflectem os mesmos campos de acção que temos vindo a associar à experiência feminina. A título de exemplo, recordemos a execução do parto no nascimento de Héracles, a protecção e aceitação do recém-nascido no mito de Meléagro, a representação de um casamento exógeno nas bodas de Tétis e Peleu e as consequências de um marido irresponsável no mito de Alceste. Mais a mais, a própria imagem que as Meras tinham, como divindades parteiras e fiandeiras, corresponde a duas das ocupações laborais tradicionalmente associadas às mulheres na Grécia Antiga<sup>1149</sup>. Em particular, a prática da tecelagem era idealizada como o trabalho feminino no *oikos* por excelência e, como vimos, o acto de fiar pode denotar a ocupação da mulher que já se casou, já está estabelecida na nova família e transitara com êxito para o seu novo estatuto enquanto *gynē*<sup>1150</sup>.

Na confluência destas representações com os aspectos do rito e do mito, temos de reconhecer que as Meras, integrando o séquito das divindades da casa e respondendo a ansiedades que respeitavam fundamentalmente à experiência feminina, poderiam ser associadas ao mundo das mulheres e isso deverá explicar, também, alguma preferência pontual no âmbito do culto. Para Atenas e, provavelmente, Cós, estamos algo seguros dessa relação. Ora, uma exploração curiosa desta proximidade poderá ter feito parte da comédia perdida *As Meras* de Hermipo. Este autor, crítico de Péricles, teria colocado em cena o político que, em 430 a.C. e com a primeira incursão espartana na Ática, forçara a população a manter-se dentro da área amuralhada<sup>1151</sup>. A interpretação de Gregory Jones do mais extenso e contextualizado fragmento, transmitido por Plutarco, sugere que o poeta satirizava o magistrado como um homem cobarde, passivo e feminino, que se escondia atrás dos muros em vez de enfrentar os inimigos<sup>1152</sup>. Talvez nesse sentido possamos interpretar a escolha destas figuras, divindades das mulheres e da casa, por oposição ao que se esperaria dos homens, que deveriam ir para a batalha, em vez de ficarem como as Atenienses, fiando longe dos campos pilhados pelos inimigos<sup>1153</sup>.

1149) R. Saller, *op.cit.* 101-102, 111-112; S. Vallesstra-Puech, “Tisseuses”, 1834; R. Garland, *The Greek Way of Life*. 59-64; A. L. Curado, *op.cit.* 187-189.

1150) M. Panetella, *op.cit.* 493-501; C. Mossé, *La femme dans la Grèce Antique*. 30-38; L. B. Zaidman, “As filhas de Pandora”, 431-432; F. Lissarague, *op.cit.* 250-259.

1151) Hermipp. *PCG* T 1-2; 7; fr. 47. A. Lesky, *História da Literatura Grega*. 452; G. S. Jones, “Perikles and the Sexual Politics of Hermippos' *Moirai*. A new interpretation of fr. 47”, *CJ* 106/3, 2011, 273-274.

1152) Idem, *ibidem*. 280-291. Cf. Tuc. 2, 21-22. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*. 236.

1153) Pollux. *Poll.* 10, 135-136 = Hermipp. *PCG* 5, fr. 49-50. C. Mossé, *La femme dans la Grèce Antique*. 64-65; 115-120; A. L. Curado, *op.cit.* 178-182; J.-P. Vernant, “Hestia-Hermes”, 163-169. Os fragmentos da tragédia *As Meras* de Aqueu, somente dois, não nos esclarecem de muito mais. Notemos que o segundo fragmento, juntamente com o seu enquadramento em Hesíquio, parece aludir a um contexto iniciático. Achae. *TrGF* 1, fr. 28 Snell; Hsch. v 722.

### 3.5.4 A origem das Meras e dos seus cultos

Apesar de a falta de interesse manifesta sobre as Meras caracterizar os principais trabalhos sobre este tema, algo já notado na introdução, vários autores procuraram enquadrar a origem da tríade nas suas propostas. Visto que esses estudos se focam nas questões em torno da *moira* e privilegiam os Poemas Homéricos como fonte, grande parte das explicações são consequentes de interpretações avançadas nesse contexto e ignoram os dados do culto. Por outras palavras, a origem das Meras costuma estar dependente do que se defende para a origem de *moira*. Para terminarmos este capítulo, procuraremos rever as principais sugestões que a bibliografia mais referenciada apresenta para este tema, comentá-las em função da nossa abordagem e, por fim, traçar um muito limitado contributo para este debate em particular.

#### 3.5.4.1 Principais hipóteses avançadas no estado da questão

Entre as hipóteses apresentadas pela bibliografia, talvez a explicação mais popular seja a de que a tríade personificaria o «Destino», ou um sentido próximo que possa ser associado a *moira*, e vários elementos sugerem esta tese. Os factos de o nome das Meras corresponder ao substantivo comum usado para expressar essa concepção, de elas serem divindades femininas e, de certo modo, de se encontrarem no séquito e dependência de outros deuses, nomeadamente, Zeus e Apolo, vão ao encontro de algumas características comuns em personificações alvo de culto na Grécia<sup>1154</sup>. Aliás, a representação antropomórfica tradicional enquanto divindades fiandeiras recorre a uma imagem que já era associada a tais concepções, como notámos, e a sua presença na literatura, em particular nos *carmina* funerários, assume regularmente uma expressão prosopopaica da inevitabilidade da morte.

As Meras podiam ser, de facto, usadas para personificar e desenvolver certas imagens de causalidade e determinação divina, com uma especial ênfase ao expressarem uma fatalidade inerente aos acontecimentos. Mas, como temos vindo a sublinhar ao longo deste estudo, tal dimensão não pode projectada imediatamente para a realidade do culto, que implicava diferentes campos de acção e contradiz os próprios pressupostos de tal caracterização. Ademais, em vários casos, as Meras desdobram nas suas acções outros valores presentes no espectro semântico de *moira* que não são traduzíveis por «destino», como vimos aquando dos cultos e mitos de Deméter.

Por conseguinte, a tese de que o culto das Meras resultaria de um processo de personificação de *moira* enquanto a parte que seria determinada para cada um, deve ser revista com algum cuidado e, parece-nos, segue-se a uma valorização excessiva pelos principais estudos das particularidades que *Moirai* revela nos Poemas Homéricos<sup>1155</sup>. Autores como Wilamowitz, Nilsson, Pistorio e Grimal

---

1154) E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 4, 27-35; E. Mackin, 250-253.

1155) P. Ramat, *op.cit.* 217-219. Vide supra pp. 7-9.

defendem que a tríade resultaria do mesmo processo que teria originado a *Moirai* personificadas, uma etapa prévia e testemunhada na poesia épica, que precederia a tríade e o desenvolvimento dos seus cultos<sup>1156</sup>. Em todo o caso, a sugestão específica de Nilsson de que os cultos das Meras não seriam anteriores ao séc. IV a.C. não é sustentada pelas fontes. Sabemos que, pelo menos para Atenas do séc. V, já existiria um fenómeno ritual e uma antiguidade semelhante ou anterior é sugerida por alguns cultos do Peloponeso.

Porém, lembremos que já Hamdorf notara os limites a estas teses, embora ainda ainda considerasse as deusas como personificações incompletas<sup>1157</sup>, e vários autores apresentaram variações sobre a mesma hipótese. Adkins sublinhou, em nosso entender com bastante pertinência, que as Meras, enquanto personificações ou hipóstases, devem remeter para os sentidos de *moira* na sua totalidade e devem ser lidas dentro do sistema de valores da sociedade arcaica, e não somente enquanto prosopopeia da fatalidade<sup>1158</sup>. Thomson defende que a tríade personificaria *moira*, não enquanto «destino» mas como o lote justo que cada um receberia, ideia sobrevivente de uma etapa primitiva da sociedade caracterizada pela igualdade entre os membros das comunidades pré-históricas. Para este autor, a subordinação das Meras à figura de Zeus seria uma marca da subversão das antigas ideias de justiça tribal pelos valores emergentes de uma sociedade patriarcal e escravagista no período clássico<sup>1159</sup>. Farnell sugere uma separação entre o processo de abstracção e a origem das divindades, defendendo que as Meras acabaram por operar como personificações, em particular, quando se associam à figura de Zeus, mas seriam divindades anteriores, possivelmente *daimones* ligados ao nascimento<sup>1160</sup>.

Em nossa opinião, Adkins oferece a solução mais elegante para manter a relação das Meras com *moira* no campo das personificações, principalmente tendo em conta que a primeira vez que as deusas são registadas, na *Iliada*, não implicam uma concepção de fatalidade, mas remetem para os limites morais da acção humana<sup>1161</sup>. Mas, mesmo alargando o espectro semântico de *moira* a personificar, essas teses não explicam como esse processo se teria realizado ou como teria resultado em divindades tríplices alvo de culto. Na verdade, sob o rótulo de «personificação», estão por vezes os pressupostos de cada autor sobre esse fenómeno, sem que ele seja explorado no que toca aos

---

1156) A. Mayer, *op.cit.* 13; U. Wilamowitz-Möllerndorff, *op.cit.* 352-355; M. Nilsson, *A History of Greek Religion*. 163-170; *Geschichte der griechischen Religion*. 361-362, 364; E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. 6-7; P. Grimal, *op.cit.* 306; C. B. Pistorio, *op.cit.* 40-89, 337-339, 371-375; M. Giannoulis, *op.cit.* 1-7; 10-12.

1157) F. W. Hamdorf, *op.cit.* 33-34.

1158) A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*. 88-90.

1159) G. Thomson, *op.cit.* 79-81; C. B. Pistorio, *op.cit.* 375-379.

1160) L. R. Farnell, *op.cit.* Vol. 1, 80-81; Vol. 4, 447.

1161) *Il.* 24, 44-49. U. Bianchi, *op.cit.* 57-58; A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*. 20; W. Pötscher, *op.cit.* 13-14; V. Pirenne-Delforge & G. Pironti, "Les Moires entre la naissance et la mort", 94. Vide supra pp. 166-167, 234-236.

cultos das Meras<sup>1162</sup>. Para mais, nada nos força a assumir que essa evolução tivesse ocorrido no período arcaico, dado que a estrutura de abstrações e hipóstases como entidades femininas, agentes dotadas de alguma autonomia e capacidade de intervenção, parece ser bastante antiga<sup>1163</sup>.

Assim, temos de reconhecer que, no campo das personificações, as relações entre as Meras e *moira* são um problema que não está resolvido e que os cultos não elucidam na sua totalidade. Na verdade, uma abordagem que junte *moira* e Meras como parte do mesmo objecto de inquirição e ignore os testemunhos das crenças e práticas, encontra no processo de personificação ou hipóstase uma solução fácil e inconsequente. Por outro lado, não podemos ignorar que os três domínios de intervenção divina que categorizámos para as divindades em estudo – a manutenção da ordem, a procura da prosperidade e o auxílio na transição – estavam profundamente entrelaçados com diferentes valores de *moira*. Por fim, o desenvolvimento do antropomorfismo das deusas é bastante completo, principalmente se considerarmos a mitologia e os testemunhos da forma como seriam imaginadas, e parece ultrapassar as simples caracterizações de abstrações e valores personificados ou hipostasados na religião grega como, por exemplo, Témis, a Justiça ou a Democracia.

Em alternativa, outros autores procuraram explicar as Meras sem um processo de personificação, lendo na *Moira* uma antiga divindade ou poder que, de alguma forma, sobrevivera até aos Poemas Homéricos. Naturalmente, estas teses recorrem regularmente aos versos da *Iliada* e da *Odisseia* que dotam *moira* de uma certa capacidade de agir e influenciar a intriga com alguma autonomia face às vontades dos restantes deuses e, em particular, de Zeus<sup>1164</sup>. Nessas hipóteses, as Meras são tidas como consequência e desdobramento da sobrevivência de tal entidade primitiva na religião e cultura grega, enquanto o «lote» que dispensam tem, por vezes, uma explicação metonímica. Os trabalhos inseridos na Escola Ritualista têm particular apreço por esta interpretação, tendo procurado inserir a tríade e a *Moira* num suposto substrato da religião grega, antigo, ctónico e primitivo, oposto a desenvolvimentos mais recentes, olímpicos e «civilizados»<sup>1165</sup>.

Para Otto, por exemplo, a tríade radicaria em *daimones* ctónicos. Estas figuras, nos Poemas Homéricos, acabariam por ser adaptadas a uma paisagem religiosa emergente e racionalista, na qual a *moira* tenderia a perder a seu poder em prol de uma impessoalidade enquanto ideia de ordem ou limite. Mas as Meras, para o autor, teriam mantido a sua dimensão ctónica nas concepções

---

1162) A. H. Shapiro, *op.cit.* 2-4, 23-27; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 23-27; E. Mackin, *op.cit.* 69-71.

1163) M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 135-139.

1164) W. Pötscher, *op.cit.* 25-28; H. S. Versnel, “The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?”, 166 n. 39.

1165) Mas não necessariamente remetendo para a ideia de uma entidade antiga capaz de intrevir na vida dos homens. Por exemplo, Cornford vê na *moira* uma concepção primitiva de ordem e de poder, cujos conflitos com a ordem olímpica seriam uma sobrevivência dessa antiga ideia, e se Onians distingue as Meras de *moira*, fá-lo também enquanto herdeiras da crença antiga num «destino» caracterizado pela imagem de um mecanismo têxtil. Jane Harrison, por seu lado, segue Cornford. F. M. Cornford, *op.cit.* 40-75; R. B. Onians. *op.cit.* 303-419. Vide supra p. 10 n. 15.



populares<sup>1166</sup>. Ora, basta lembrar a dupla geração da tríade na *Teogonia*, a prece de Estobeu às deusas «uranianas e ctónicas» e a tendência da mitologia da tríade em reflectir uma preocupação com a manutenção da ordem de Zeus, para sublinhar como as Meras não se ajustam facilmente à leitura de tal oposição, aliás, hoje em dia pouco consensual<sup>1167</sup>.

Mas Dietrich oferece a proposta mais controversa entre as teses «primitivistas». Este autor defende uma equivalência entre *Moir*a e Meras e que elas seriam antigas divindades da morte, distintas de *Aisa*, Cloto e *Rapso*, que seriam personificações. Como já notou Graf, o autor assume uma proposta arbitrária como facto, sem que a tenha concluído com base nas fontes. Quando Dietrich remete para a documentação dos cultos como prova da permanência das supostas divindades da morte nos *popular beliefs*, os testemunhos não o sustentam. Dietrich cita, por exemplo, fontes etruscas e itálicas para justificar a existência de um culto da *Moir*a na Religião Grega, e lê essas «crenças populares» na fundação de Diomedonte em Halicarnasso e no decreto dos Praxiérgidas<sup>1168</sup>.

A partir deste raciocínio, francamente pouco sólido, o autor interpreta os valores de *moira* em Homero e contesta a leitura que a esmagadora maioria dos trabalhos segue para a etimologia do vocábulo: avança que a ideia de «parte» seria tardia e posterior à imagem da morte. Ao distinguir entre *Moir*a e *Aisa*, sugerindo que poderiam ser divindades antigas, e propor que as Meras teriam aparecido tardiamente, tendo englobado os restantes campos de acção no culto a partir de relações estabelecidas na paisagem religiosa com outras divindades, Dietrich revela uma certa dependência das leituras de Bianchi<sup>1169</sup>. As manifestas insuficiências metodológicas desta obra, no que respeita às Meras, deveriam levar a algum cepticismo sobre as suas conclusões, mas a verdade é que se trata de um dos trabalhos mais citados<sup>1170</sup>. Neste contexto, devemos lembrar que nada nos cultos aponta para a morte como um domínio de acção particular, mas é na interacção dos campos identificados – a manutenção da ordem, a procura da prosperidade e o auxílio na transição – com as imagens e representações da morte e do Além na cultura grega, que este motivo se associa à tríade. Por isso, não podemos caracterizar as Meras como «divindades da morte» fora do contexto da literatura e dos *carmina* funerários e, no geral, a proposta de Dietrich não nos parece ser sustentável.

A hipótese de que as Meras seriam uma sobrevivência de uma entidade antiga também tem apoios em estudos que procuraram um suporte linguístico, sem rejeitar completamente as leituras da

---

1166) W. Otto, *op.cit.* 30-39, 263-284.

1167) E. Mackin, *op.cit.* 72-96. Vide supra pp. 115-125, 170-172, 223-225.

1168) F. Graf, *Nordionische Kulte*. 29 n. 79; B. C. Dietrich, “The Spinning Fate in Homer”, 87-99; *Death, Fate and the Gods*. 64-66, 85-90.

1169) Idem, *ibidem*. 72-79, 194-288. U. Bianchi, *op.cit.* 22-46, 54-113, 194-204.

1170) J. C. Bermejo Barrera, “Zeus, sus Mujeres y el Reino de los Cielos”, 58-60. Inclusive autores como Villemonteix e Kolde parecem segui-lo tacitamente. J. Villemonteix, *op.cit.* 85; A. Kolde, *Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. 167; S. Angeli, “Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, 106.

Escola Ritualista. Tendo sido reconhecida a raiz *\*(s)mer-* em materiais do grego micénico, Ramat sugere que *Meras* e *Moira* seriam herdeiras de uma divindade que presidiria à acção conotada com essa raiz, sendo *moira* o objecto resultante. Para este autor, a associação entre «parte» e «destino» pode ter dependido de uma relação metonímica com a entidade que lotearia essas mesmas porções, e o aparente conflito com o poder de Zeus nos Poemas Homéricos reflectiria, novamente, a confluência de etapas diferentes da religião grega<sup>1171</sup>. Neste contexto, Ramat lê as *Meras* como uma pluralidade antropomórfica dessa *Moira* enquanto deusas fiandeiras e explica a raridade dos seus cultos, antigos e ctónicos, como natural perante a ascendência das divindades olímpicas<sup>1172</sup>.

Precisamente sobre a mesma hipótese, Stella nota que, embora a raiz possa ser reconhecida nos testemunhos de Linear B, não existe um registo seguro de *moira* e a identificação de *Aisa* permanece dúbia. Todavia, a existência de *Ilitia*, *Erínia* e *Témis* como divindades atestadas no grego micénico e, no último caso, a também como substantivo comum, levaram a autora a aceitar a possibilidade de uma situação análoga para *Moira*<sup>1173</sup>. Dada a antiguidade da imagem da tecelagem e da existência de outras tríades fiandeiras em contexto indo-europeu, Stella defende que a divindade anterior teria originado nesse contexto, tal como a sua triplicidade<sup>1174</sup>. Magris defende uma evolução semelhante, mas tendo *Erínia* ou *Ilitia* por entidade originária<sup>1175</sup>.

Por remeterem para períodos recuados e incertos, estas hipóteses estão confrontadas com a falta de documentação para as demonstrar. Para além disso, para o espaço do Egeu, como já referimos, não está atestado qualquer culto da *Moira* como divindade singular, algo que, na nossa opinião, seria esperado encontrar se estas teses estivessem correctas. Inversamente, foram identificadas várias tríades fiandeiras em diferentes configurações panteónicas de culturas indo-europeias, partilhando, por vezes, dos mesmos domínios de acção<sup>1176</sup>. Estes dados dificultam a tese de uma *Moira* anterior, que sobrevivera nos Poemas Homéricos e que se desdobrara em três e, na verdade, é interessante que poucos trabalhos defendam uma anterioridade das próprias *Meras*<sup>1177</sup>.

Além destes dois conjuntos de teorias, existem outras hipóteses com consideravelmente menos aderentes e menos desenvolvidas. No início do séc. XIX, por exemplo, Freud sugeriu que a aparente recorrência de tríades ligadas ao «Destino» poderia remeter para uma estrutura universal

---

1171) W. Pötscher, *op.cit.* 6 n. 9; P. Ramat, *op.cit.* 219-220, 226-236.

1172) Idem, *ibidem.* 236-241.

1173) L. A. Stella, *op.cit.* 13-15; U. Bianchi, *op.cit.* 54.

1174) Idem, *ibidem.* 16-19; I. Pérez Miranda & J. R. Carbó García, “Hijas de la noche (I)”, 143, 145-148.

1175) A. Magris, *op.cit.* 30-31, 35-39.

1176) K. Krikos-Davis, *op.cit.* 120-121; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth.* 36-38, 372-374; A. Magris, *op.cit.* 23-26; I. Pérez Miranda & J. R. Carbó García, “Hijas de la noche (II)”, 145-153. Vide supra pp. 178-181.

1177) De alguma forma é reconhecida, mas não totalmente, por alguns autores. Krause associa-as à herança indo-europeia e à tecelagem; Eitrem a um substrato ctónico comum a divindades como *Geia* e, como referimos; Farnell sugere que seriam originalmente *daimones* presentes no nascimento. W. Krause, *op.cit.* 151-152; S. Eitrem, “Schicksalsmächte”, 55-59; L. R. Farnell, *op.cit.* Vol. 4, 447.

assente na consciência humana da existência de limites à sua acção<sup>1178</sup>. Esta abordagem não foi propriamente retomada pelos estudos subsequentes<sup>1179</sup> e ultrapassaria os limites do nosso estudo e do nosso domínio dessas matérias se a desenvolvêssemos. Burkert, como referimos na introdução, sugeriu um eventual sincretismo entre Erínias e Ilítias, mas não parece ter desenvolvido essa hipótese<sup>1180</sup>. De facto, existe uma relevante proximidade entre as divindades. Temos vindo a notar que elas partilhavam alguns domínios de acção, no que toca às Erínias/Euménides, os próprios santuários e ritos e, em particular para as Ilítias, também episódios mitológicos. Mas a forma como esse sincretismo se teria processado ficou por explicar, tanto quanto pudemos apurar.

Por fim, queremos dedicar algumas linhas a um contraponto marcadamente divergente das propostas anteriores. Seja pela personificação, por uma divindade anterior ou por uma concepção primitiva de *moira*, estas teses tendem a assumir que as Meras seriam divindades helénicas, seja a partir de um substrato ctónico ou de uma herança indo-europeia. Porém, como vimos, existe uma heterodoxa e pontual proximidade com Afrodite Urânia pelo mito do seu nascimento e pelo culto em Atenas, que pode ser indicativo de uma importação oriental e de um processo sincrético com outras divindades do seu séquito<sup>1181</sup>.

Para além do mais, a relação que *moira* parece ter tido com a expressão de um mundo ordenado pode ser aproximada a certas concepções e imagens do Próximo Oriente Antigo. Por exemplo, Geoffrey Kirk sublinhou que não deve ser excluída uma importação das concepções mesopotâmicas de *me*, ou lei divina, no que respeita à *moira*. Outrossim, já vários autores notaram a presença do motivo egípcio da *kerostasia* nos Poemas Homéricos, como representação de um mecanismo de determinação divina, que coexiste com a *Moira* e com o poder de Zeus, e Simões Rodrigues, a propósito desse tema, sugeriu uma aproximação com a *ma'at* egípcia<sup>1182</sup>. Ou seja, ainda há muito por explorar em torno desta questão.

#### 3.5.4.2 O que podemos sugerir a partir dos cultos

Tendo em conta os limites da documentação para o estudo do culto das Meras, as sugestões que avançamos para esta questão, na verdade, não demonstram nem desmontam além de qualquer dúvida as teses acima comentadas. Em todo o caso, devemos notar o seguinte: as hipóteses que os

---

1178) S. Freud, *op.cit.* 299-301.

1179) Para sermos justos perante o estado do debate, Bianchi, Nilsson e Burkert aproximam-se nas suas definições a um argumento próximo para a *moira*, mas não para as Meras. U. Bianchi, *op.cit.* 32-33, 85-113; M. Nilsson, *A History of Greek Religion*. 163-169; W. Burkert, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. 261.

1180) Idem, *ibidem*. 339-341.

1181) Vide supra pp. 37-41; 117-122.

1182) G. S. Kirk, *The Illiad. A Commentary*. Vol. 2, 1990, 7; A. Magris, *op.cit.* 21-22; J. Duchemin, *op.cit.* 240-248, 254-258; N. S. Rodrigues, “Um tema egípcio na *Iliada*”, 250-257. Notemos também, neste ponto, a possibilidade de Láquesis não ser uma divindade originalmente helénica. Vide supra p. 184 n. 852.

demais autores propuseram focam-se fundamentalmente na origem de *moira*, enquanto vocábulo, concepção ou divindade antiga, e não na tríade. Ao remeterem para períodos de considerável antiguidade, os estudos facilmente recorrem ao conceito de «sobrevivência» como forma de explicação, ajustando as Meras aos raciocínios, que nos deveriam elucidar da sua origem, sem as abordarem com autonomia enquanto objecto na inquirição. Ou seja, o facto de as deusas terem feito parte de configurações panteónicas na paisagem religiosa da Grécia Antiga não contribui para o fundamento das teses, embora essas mesmas divindades sejam interpretadas na sequência das suas conclusões. Com isto, porém, não pretendemos invalidar as hipóteses acima referidas, mas diagnosticar uma limitação problemática no debate.

Em todo caso, parece-nos ser fundamental avançar com uma primeira tese. O desenvolvimento da figura das Meras e dos seus cultos terá implicado um aproveitamento dos diferentes significados de *moira* usados no período arcaico e clássico, muito embora, em nossa opinião, se deva diferenciar as divindades do vocábulo no campo do religioso. Como desenvolvemos, além de caracterizar o próprio nome das deusas (e de Láquesis), a imagem do «lote» que cabe a cada um estava presente nos cultos e nas narrativas mitológicas, ultrapassando largamente o que é traduzível por «destino» ou uma expressão de inflexibilidade. Para mais, a acção das Meras podia materializar essa mesma porção enquanto fio e, no mito, pelos «frutos efémeros» de Tifeu ou pelo tição de Meléagro.

Ao longo da nossa análise, encontrámos *moira* naquilo que é apropriado aos homens, como nos limites impostos a Tirésias ou a Asclépio, mas também aos deuses enquanto conjunto das suas funções, poderes e honras devidas, aproximando-se, então, de uma «porção» de *timē*, como nos mitos de Deméter. Vimos *moira* reflectir-se na delimitação do espaço, como o *temenos* olímpico ou a parte do mundo consagrada a uma divindade, nomeadamente Rodes a Hélios, mas também do tempo, como aquele que compreendia tréguas durante os Jogos ou quando seria permitido que Perséfone retornasse à superfície. Por outro lado, vimos como *moira* podia ser alterada e ultrapassada, por aqueles que pedem e recebem uma parte nova no êxito e glória agónica, ou aqueles que, iniciados, obtêm um estatuto diferenciado entre os restantes mortos, *ammoroi*, salvando-se excepcionalmente. Também no mito, havia quem escapasse aos infernos, como Admeto e Alceste, quem sobreviva ao desmembramento, como Pélops, quem vença os limites da sua humanidade pelo conhecimento, como Tirésias, ou pela apoteose, como Jacinto.

Em nossa opinião, a interacção entre as deusas e a *moira* encontra-se na representação de uma organização do mundo que deve ser garantida, cumprida e respeitada, mas também pode ser subvertida, ultrapassada e alterada. Afinal, a delimitação dos «lotes» para deuses e homens, que as Meras executam, compreende uma dialética de inscrição de elementos novos numa ordem

pré-existente, em relação à qual as nossas concepções hodiernas de causalidade, fatalidade e determinismo presentes no conceito de «destino» não correspondem, tal como não traduzem o largo espectro de significados que podemos inventariar para essa «porção»<sup>1183</sup>. Por outro lado, tudo isto não demonstra que as deusas resultassem de um processo de personificação ou hipóstase de *moira*, mesmo que possamos identificar os seus valores na construção das divindades. No culto, as deusas não actuam como prosopopeias desses sentidos, nem a *moira* é tida como uma ideia abstracta pela qual os devotos se interessam e, apesar de tudo, não compreende o seu domínio de acção divina. Os crentes preferem invocar a tríade tendo em mente preocupações concretas do quotidiano.

Em segundo lugar, o desenvolvimento das divindades e do culto não terá resultado somente de uma exploração e evolução linear dos sentidos de *moira*. Foram integradas outras imagens, entre as quais sobressaem as metáforas e representações da produção têxtil, que certamente antecederam a origem das próprias Meras<sup>1184</sup>. O mesmo pode ser avançado para a associação das deusas ao motivo das execuções do parto, que remete, evidentemente, para a Pré-História. Aliás, a própria ideia de entidades que loteariam não seria exclusiva da tríade<sup>1185</sup>. Notemos ainda a partilha de campos de acção e a existência de episódios mitológicos em que as Meras actuam de forma muito semelhante a outras divindades, como é o caso das Ilítias. Tudo isto nos sugere que a tríade teria surgido de um fundo comum em que confluíam diferentes motivos e concepções.

Uma terceira nota que desejamos deixar para esta questão prende-se com os padrões históricos propostos. Se o desenvolvimento dos cultos corresponder aos padrões geográficos e aos intervalos cronológicos avançados, a tese de uma origem no contexto do Peloponeso é dotada de uma peculiar consistência. Em nossa opinião, a variedade de domínios de acção divina e de versões locais das narrativas mitológicas encontradas nessa região, mais prolífera em integrar e explorar os diferentes valores de *moira* no culto, pode ser uma sobrevivência desse processo, e não somente uma peculiaridade extrínseca na estatística dos registos. Por isso, talvez, as futuras inquirições sobre o problema das origens devam passar por um enfoque nessa região.

Por fim, o desenvolvimento dos cultos não deve ter implicado uma concepção original das Meras enquanto «divindades do Destino», tal como entendemos hoje esse termo, ou uma associação a uma ideia de inflexibilidade. Este reparo deve-se aos limites conceptuais de tais caracterizações que temos sublinhado ao longo deste estudo e que se revelaram, em nosso entender, manifestamente problemáticos. Aliás, se é verdade que, ao falarmos de *moira* e das Meras, encontramos expressões

---

1183) W. Pötscher, *op.cit.* 13-14; A. H. W. Adkins, *Merit and Responsibility*. 19-22, 22 n. 1; “Homeric Gods and the values of Homeric Society”, 1-3.

1184) R. Grambo, *op.cit.* 17; G. Giannakis, “The «fate-as-spinner» motif: Part I”, 15-17; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. 372-374, 385-386.

1185) Idem, *ibidem*. 131; P. Chantraine, “Le Devin et Les Dieux chez Homère”, 54; W. Pötscher, *op.cit.* 8, 28-29; E. Stafford, *Worshipping Virtues*. 76-77, 90-91.

mais ou menos fatalistas e marcadas por uma ideia de irreversibilidade em certos contextos, nomeadamente na literatura, filosofia e poesia funerária, também julgamos ter mostrado que, mesmo nessas explorações, a inflexibilidade da tríade não seria tida por absoluta, como vimos em Heródoto, Platão ou Luciano. Isto indica-nos que a origem dessa associação e a origem dos cultos, mesmo que tenham surgido de um fundo comum, terá resultado num desenvolvimento diferenciado entre a tradição erudita e os fenómenos religiosos<sup>1186</sup>.

Ademais, a notada falta de consistência no campo das concepções de causalidade divina na literatura arcaica e de inícios do período clássico, se for entendida, como defende Versnel<sup>1187</sup>, enquanto característica desse tempo e não como um defeito ou incoerência a ser resolvida, contextualiza essa hipotética distinção. A separação entre Meras no culto e Meras/*moira* nas explorações eruditas pode radicar num tempo em que, na cultura grega, tal diferenciação poderia ser feita. Afinal, esse período é consistente com os intervalos cronológicos que avançamos para o aparecimento dos cultos e para o surgimento das deusas na literatura e na arte figurativa.

Outrossim, as próprias características do sistema religioso implicariam que essa flexibilidade permanecesse, mesmo que distanciasse os cultos das imagens consagradas na tradição literária. Por um lado, trata-se de um imperativo para uma cultura que reconhece espaço para a liberdade humana na relação com os deuses<sup>1188</sup>. Afinal, o rito exige-o pelas necessidades da lógica de *do ut des*, dos pressupostos da prece ou das expectativas do crente no reconhecimento de que a acção ritual executada tem algum impacto e relevância na sua vida<sup>1189</sup>. Por outro, as Meras pertenciam a um sistema politeísta em que, não só outras divindades poderiam determinar os acontecimentos, como Tique, Némesis ou Zeus, como também coexistiam na mesma paisagem religiosa formas de aceder ao conhecimento dessas determinações, mediante a execução de práticas divinatórias ou consultas oraculares que, por seu lado, implicavam uma flexibilidade inerente à sua validade e pertinência<sup>1190</sup>.

Na verdade, na religião grega, todos estes elementos parecem ter existido sem se porem em causa, claro está, desde que experimentados fora do campo das especulações filosóficas e teológicas, como satirizou Luciano e foi notado pela Patrística. A convivência de diferentes crenças

---

1186) Segundo Rosado Fernandes, uma diferenciação semelhante pode ser avançada para as Cártes na literatura e no culto. Cf. R. M. Rosado Fernandes, *op.cit.* 359-364.

1187) H. S. Versnel, "The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?", 162, 212-230.

1188) Cf. J. Frère, "Avenir et Moira: d' Homere à Platon" in *l'Avenir, Actes du XXIe congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française, Athenes, 1986*. Paris, Virin, 1987, 181-185; A. Motte, "Destin et destinée dans l'Antiquité", 71-72. E, neste contexto, é particularmente interessante que Krikos-Davis conclua que, mesmo para as crenças modernas nas Meras, estas não obriguem a uma atitude fatalista da parte dos crentes. K. Krikos-Davis, *op.cit.* 108, 132-134.

1189) W. Burkert, *A Criação do Sagrado*. 57-83, 173-205; *Homo Necans*. 22-29; R. Horton, *op.cit.* 40-42.

1190) E. Eidinow, "Oracular consultation, fate and the concept of the individual", 28-36; H. S. Versnel, "The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?", 188-190; W. Burkert, "Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany", 36-38; F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. 28-29; 160-161; D. Collins, *op.cit.* 44-49.

sobre a causalidade e determinação divina até fora notada por autores antigos, muitas vezes incluindo as Meras ao listarem essas concepções<sup>1191</sup>. Além do mais, algumas das entidades contadas entre estes poderes associam-se ou confundem-se com a tríade em certas fontes, muitas vezes em epitáfios, mas também em testemunhos do culto, como vimos para Amorgos e Estratoniceia na Cária<sup>1192</sup>. Ou seja, dada a pluralidade de poderes que poderiam ser reconhecidos pelas crenças de causalidade divina e de determinação metafísica, e dada a permanência um sistema aberto que previa formas de escape e de acesso a essas intervenções<sup>1193</sup>, parece-nos particularmente implausível que o culto das Meras pudesse surgir se elas fossem entendidas, originalmente, como «deusas inflexíveis do Destino».

Em nossa opinião, tal caracterização resultou da projecção de expectativas de uma crença consistente com os paradigmas modernos de causalidade e determinação metafísica sem que as fontes os revelem<sup>1194</sup>. Se a existência de cultos permite caracterizar uma divindade, o culto das Meras não nos permite descrevê-las somente como «deusas do Destino». E mesmo que a tríade acabasse por ser vista, em determinados contextos, como entidades capazes de determinar certos acontecimentos na vida dos homens, esse processo não deve ter limitado a sobrevivência das divindades numa paisagem religiosa que permitia e, de certa forma, pedia o inverso. Uma inflexibilidade absoluta tornaria a acção ritual inconsequente. E talvez possamos concluir esse ponto com uma secção, que muito apreciamos, de uma instrução mágica do séc IV, em que a imagem da tecelagem e do poder inevitável das Meras é inserida e trabalhada com o intuito de expressar o desejo de concretização de um feitiço:

As Meras deitam fora o seu fio interminável,  
se não fores constrangido pela minha magia  
a mover o mais rápido dardo alado ao seu fim.  
Pois não é permitido fugir à *moira* das minhas palavras.  
Isto tem de acontecer<sup>1195</sup>.

1191) Corn. *ND.* 13; Zos. 1, 1, 2; Thdt. *Affec.* 5, 28; 5, 31. Cf. Aristid. Quint. 3, 26; Max.Tyr. 4, 9; D.L. 10, 133-134; Stob. 1, 5, 14. Próculo procura mesmo associar a actividade de Átropo no mito de Er de Platão à execução e influência dos astros. in *R.* 2, 343, 12-30.

1192) *Coll.Alex.* 34, 8; *GVI* 2003; *IG XII*, 7, 432; *IGSK* 21, 209; P. Büyükkolancı & alii, *op.cit.* 87-88. Cf. Archil. *Fr.* 16 West. R. Lattimore, *op.cit.* 149-158.

1193) Cf. P. Veyne, *Acreditaram os Gregos nos seus mitos?* Lisboa, Edições 70, 1987, 57-79.

1194) H. S. Versnel, "The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?", 190-192.

1195) *P.Mag.* 4, 2318-2322: Μοίραι σου τὸν ἀνέκλειπτον ῥίπτουσι μίτον,/ ἄν μὴ μαγείης τῆς ἐμῆς ἀναγκασθῆς/ βέλος πετηνὸν ταχύτατον τέλος δραμεῖν./ οὐ γὰρ φυγεῖν ἔξεστι μοῖράν μου λόγων,/ ὃ δεῖ γενέσθαι (...).

## CONCLUSÕES

Ao longo desta dissertação, procurámos mostrar que as Meras devem ter tido um lugar na religião grega um pouco mais elaborado do que aquele que costuma ser apresentado pela maioria dos estudos. Para o espaço geográfico proposto, avançámos a identificação de um conjunto de cultos com a segurança possível, muito embora corresponda a um número bastante reduzido de testemunhos, principalmente quando comparado com cultos de outras divindades. Para mais, consideramos ter mostrado que as diversas narrativas que envolviam as Meras podem ser lidas como um *corpus* mitológico consistente, caracterizado por representações das deusas e motivos que reflectem as particularidades de determinados cultos e elementos rituais que chegam, muitas vezes, a marcar a intriga e a participação da tríade.

Essa consistência entre culto e mito pode ser alargada, em parte, à forma como as divindades eram imaginadas, pode ser lida nas particularidades dos rituais que as envolviam e nos campos de acção divina que marcavam os seus papéis nas configurações panteónicas. Evidentemente, reconhecemos que as Meras eram divindades menores da religião grega, mas julgamos que deveriam ser mais do que figuras marginais. cremos ter conseguido mostrar que é possível trabalhá-las e que existem testemunhos suficientes para traçar uma interpretação coerente da sua presença e importância na cultura grega. Em particular, o nosso estudo revela a validade de uma abordagem histórica do tema e marcadamente distinta das opções metodológicas e interpretativas que caracterizam o estado do debate.

Assumindo os limites dos trabalhos anteriores e da «*uulgata* dos dicionários» ao longo do nosso raciocínio, encontrámos espaço para as nossas sugestões. Nesse sentido, não podemos deixar de sublinhar o nosso reconhecimento e dependência das leituras de Pirenne-Delforge e Pironti, sobre as Meras, e de Versnel, sobre a inadequação conceptual dos estudos sobre *moira* e «destino» na cultura e literatura gregas, trabalhos que se revelaram bastante frutíferos para a exploração deste tema, como são parcialmente validados pelos resultados a que chegámos. Em particular, podemos afirmar que as hipóteses daquelas autoras para categorizar o domínio de acção divina da tríade no campo das expectativas de prosperidade do grupo não contradizem as nossas deduções mas, pelo contrário, compreendem uma alternativa elegante à tradicional, e em nosso entender incompleta, caracterização das Meras como «divindades do Destino». Além desses campo de acção, somos da opinião de que a tríade pode ser interpretada como uma entidade que, de algum modo, intercedia na mediação da ordem de Zeus e era tida como particularmente apta no auxílio durante os processos de transição. Contudo, também nos parece claro que não existia, na mente do crente grego antigo, uma delimitação concreta destes domínios, que se entrelaçavam regularmente, como analisámos.



O nosso estudo deixa, necessariamente, em aberto diferentes caminhos de investigação sobre este tema. As próprias limitações inerentes ao ciclo de estudos a que estes esforços procuraram responder impedem o aprofundamento de certas questões. Mais a mais, dada a rarefacção documental e a ausência de uma síntese que oferecesse uma leitura geral do assunto, julgamos que seria muito difícil ou infrutífero trabalhar os cultos com um desenvolvimento maior do que aquele por que optámos. Contudo, cremos ter formulado um patamar razoavelmente seguro para eventuais reavaliações noutros autores e testemunhos, a partir do culto e além de uma leitura focada na *moira* ou no «Destino». É verdade, reconhecemo-lo, este estudo não é particularmente ambicioso e procura mais completar lacunas do que propor inovações elaboradas. Porém, estamos convictos de que, para este tema, as opções do raciocínio monográfico apresentado estavam em falta no debate.

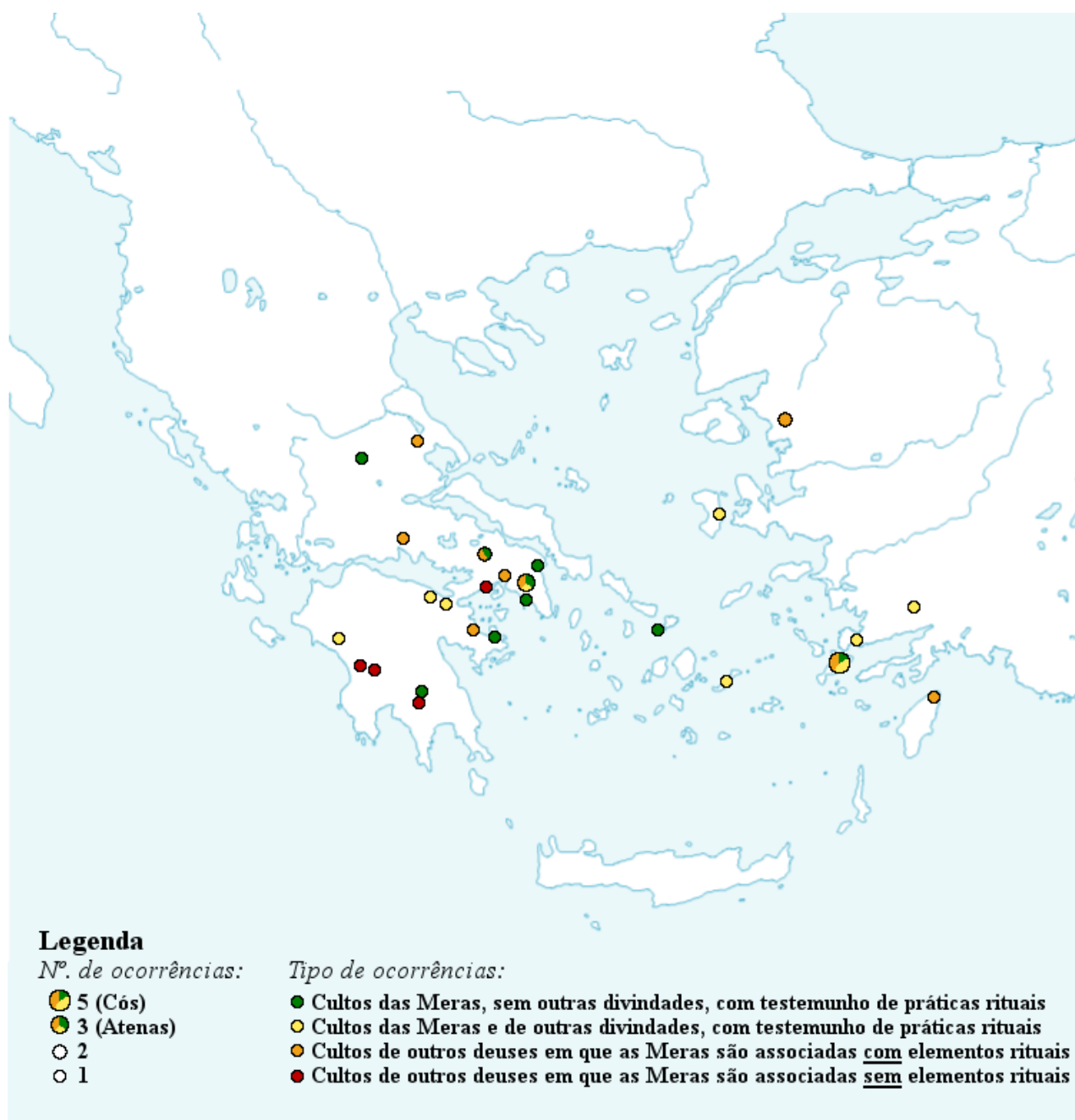
Em segundo lugar, as nossas escolhas sobre o *corpus* documental indiciam que, mesmo no campo da religião grega, ainda existe muito por trabalhar. Geograficamente, focámo-nos no Egeu e, culturalmente, procuramos evitar contactos e importações de concepções e práticas, tendo preferido o que seria marcadamente helénico, com a excepção, inevitável, do culto de Afrodite Urânia em Atenas e de algumas fontes que respeitam ao mito do nascimento dessa divindade. Ficam por explorar os cultos dos espaços «periféricos» e as metamorfoses no seio da própria Hélade ocorridas na sequência das tendências sincréticas dos períodos helenístico e imperial. A nossa análise dos *carmina* funerários foi limitada ao que nos interessava para o culto, tal como o que diz respeito aos testemunhos da tradição literária. Outrossim, os estudos de Frazer e, mais recentemente, Krikos-Davis e Giannoulis mostram que existe, ainda, espaço para trabalhar a permanência das deusas na cultura erudita, enquanto recepção, e nas expressões populares, como continuidade.

Por fim, desejamos deixar uma nota para trabalhos sobre o «Destino» na cultura, em particular, caso assumam uma abordagem histórica. Para o nosso tema existe uma manifesta insuficiência conceptual. Não foi nosso objectivo fazer uma síntese das diferentes formas de trabalhar esta questão na historiografia da religião, mas o estado do debate forçou-nos a enfrentar esses limites desde o início. Talvez seja necessário repensar este conceito de forma a devolver a sua operacionalidade historiográfica que, tanto quanto pudemos apurar, está em falta para a maioria dos autores que consultámos. Possivelmente, será de aproximar «Destino» do estudo dos paradigmas culturais de causalidade divina e determinação metafísica, que podem ou não envolver o campo do religioso, tentando evitar projectar os valores do senso-comum ou as definições da filosofia e da teologia ou, pelo menos, colmatar o seu impacte nas interpretações.

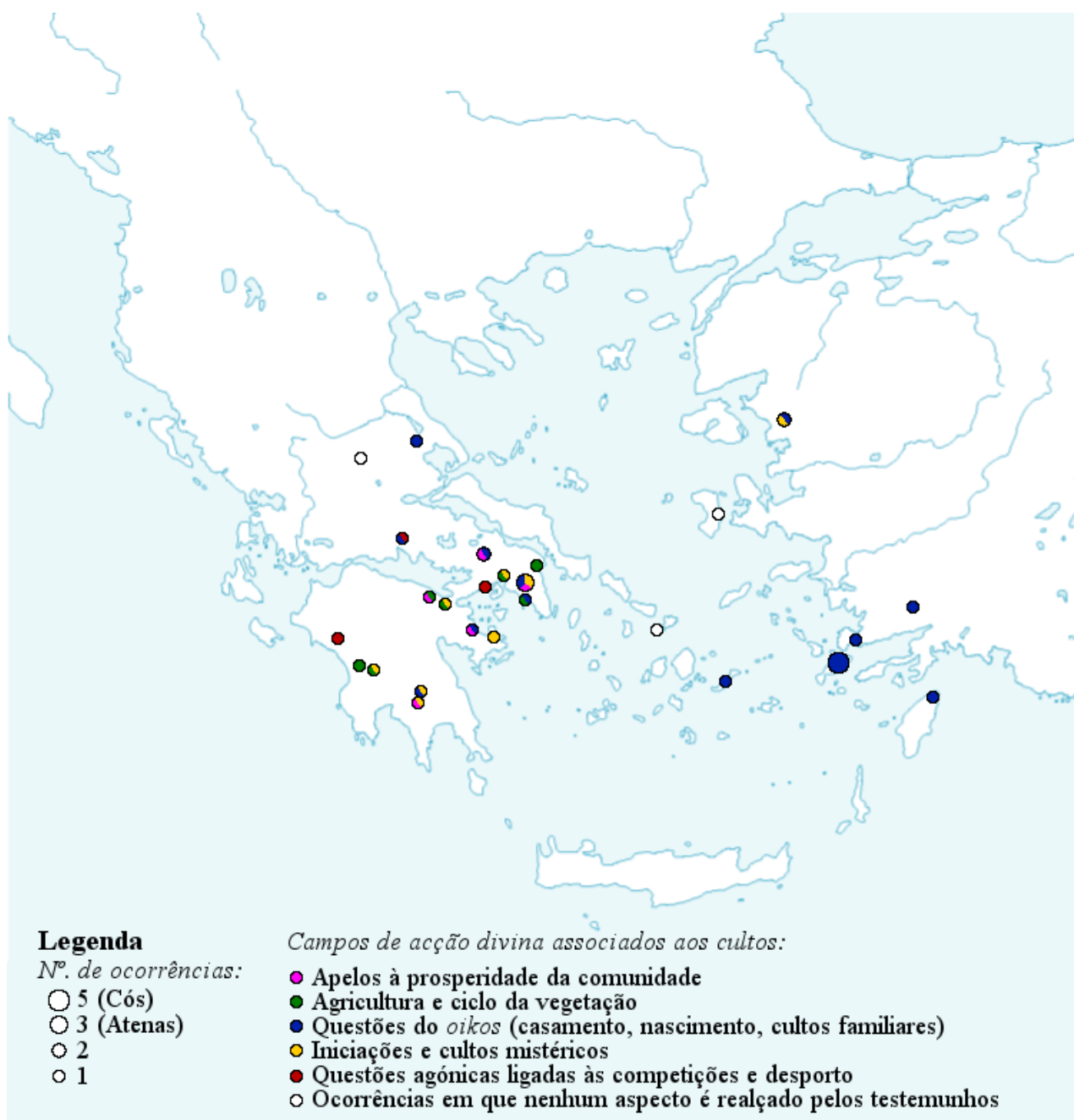
Naturalmente, as inquirições com vista a este fim largamente ultrapassariam o espectro dos trabalhos deste ciclo de estudos ou, na verdade, do seguinte. De facto, não dispomos das leituras, autoridade e mão-de-obra adequada para realizar esses esforços, sendo que, muito provavelmente,

requerem uma empresa multidisciplinar para a sua execução. Fica o diagnóstico de Versnel, segundo o qual não fará muito sentido reduzir à coerência dos nossos pressupostos as aparentes incoerências dos Antigos. Com tudo isto, não pretendemos defender que as Meras não possam ser estudadas como «divindades do Destino», mas tão-somente que essa definição não é suficiente para a História da religião grega, compreendendo somente uma das faces do polígono que estas deusas teriam sido e representado na Grécia Antiga.

## APÊNDICE I – MAPAS E PLANTAS



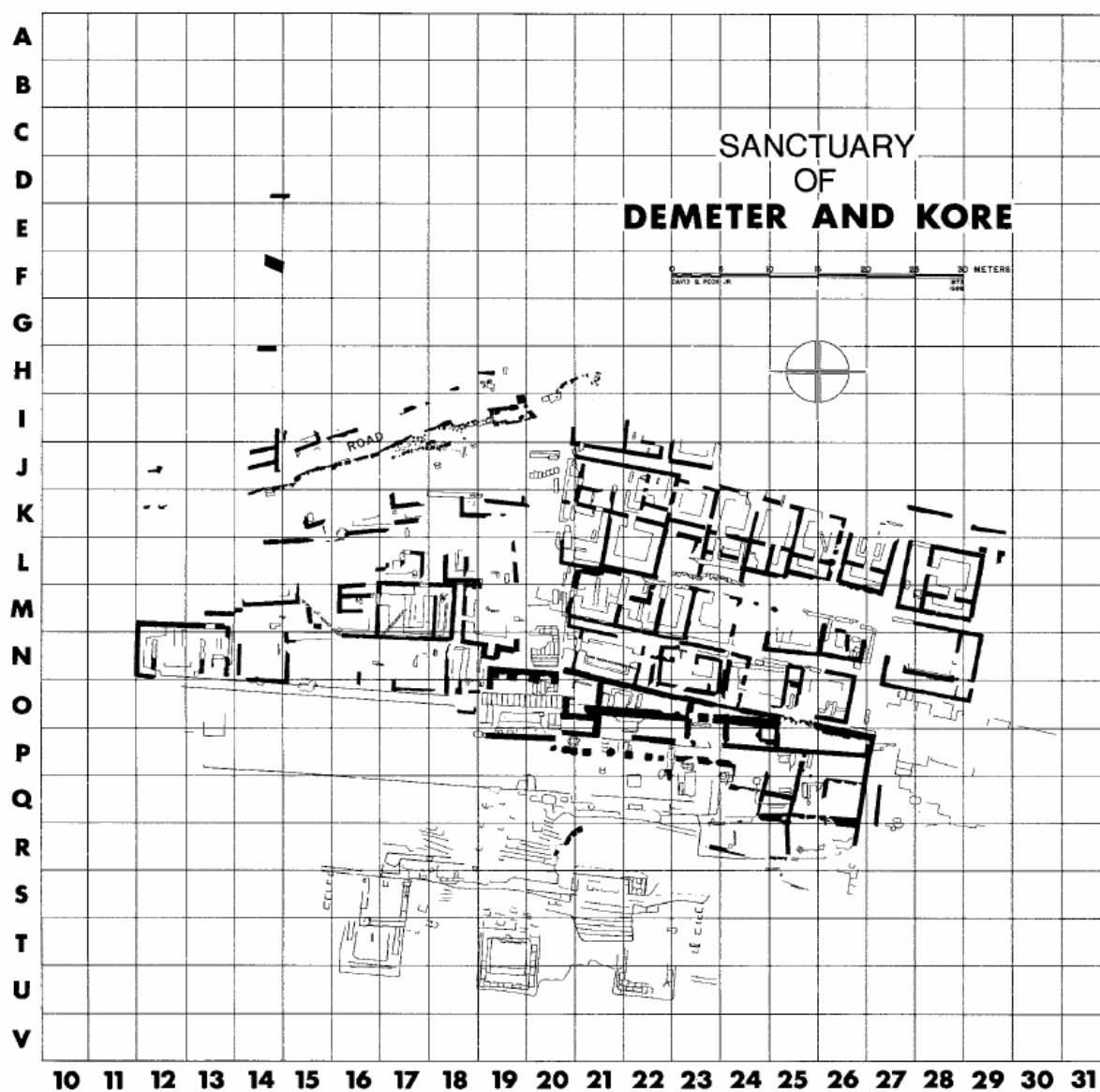
**Mapa 1** – Distribuição geográfica dos cultos, categorizados pelo tipo de presença das Meras em cada ocorrência.



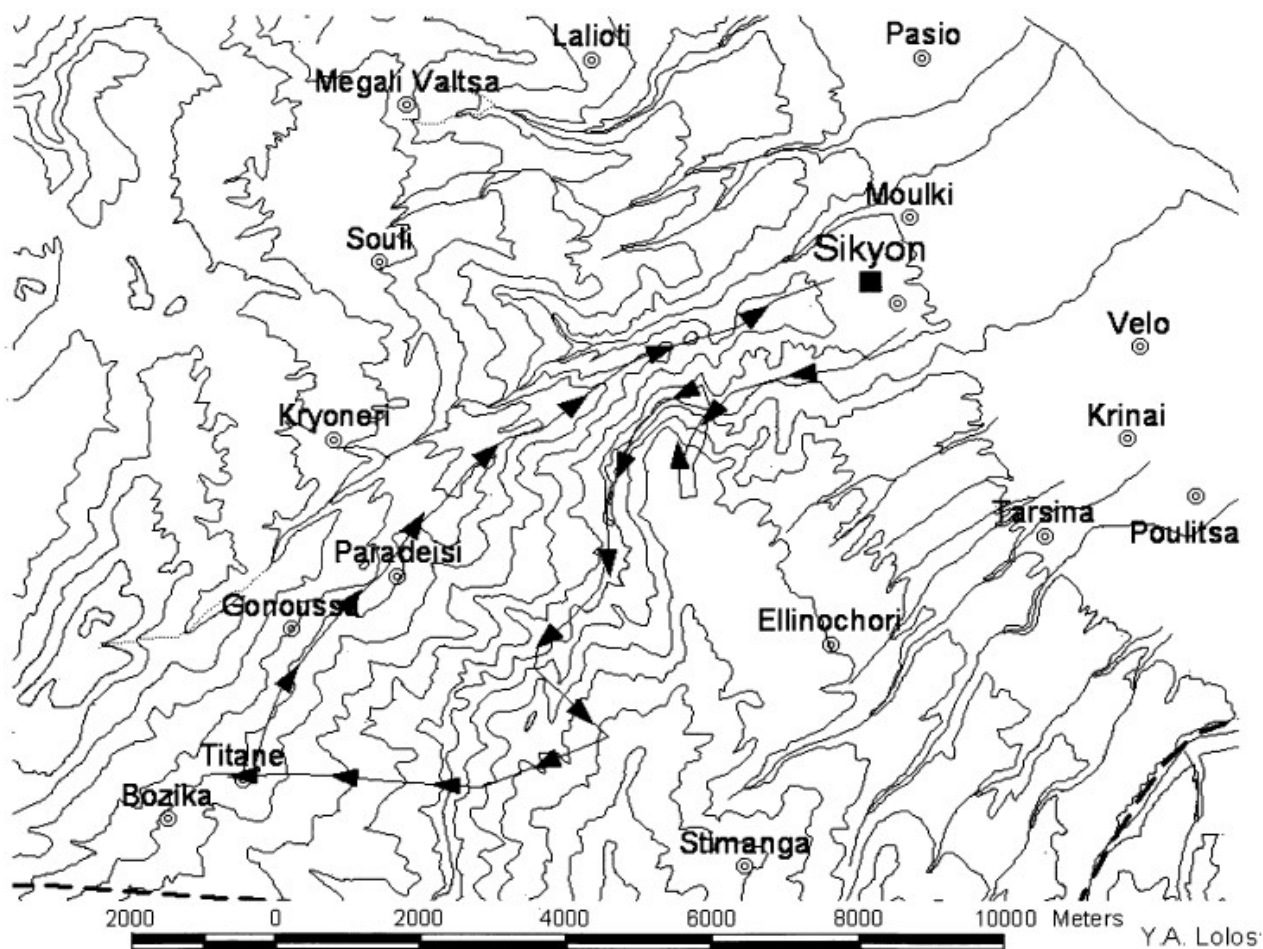
**Mapa 2** – Distribuição geográfica dos cultos, categorizados pelo espectro dos campos de acção divina aludidos nas práticas e contextos associados.



**Mapa 3** – Distribuição geográfica dos epitáfios recolhidos.



**Mapa 4** – Planta anacrônica do santuário de Deméter e Core em Corinto. Os edifícios pré-romanos estão representados com as paredes em traços carregados, enquanto que os três templos do período romano, no terraço superior, são sinalizados com traços mais finos. N. Bookidis & R. Stroud, *op.cit.* planta 11, [609].



**Mapa 5** – Reconstrução do percurso de Pausânias por Sicion e Titane. Notar o desvio na direcção pelo Asopo (sul) que corresponderá à clareira das Euménides e das Meras. É uma sugestão de Yannis Lolos que ainda não foi demonstrada. Y. Lolos, “The Sanctuary of Titane and the City of Sikyon”, 293.

## APÊNDICE II – FIGURAS



**Fig. 1** – Zeus no trono com três Meras. Idade imperial, relevo sobre calcedônia, Museu do Hermitage, São Petesburgo. AA.VV. *Compte rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'Année 1881*. St.-Pétersbourg, Impermerie de l'Academie Imperiale des Sciences, 1883, Tafel 5, nº. 18. Cf. infra figs. 29-31.



**Fig. 2** – Ares, Afrodite, Hermes, Héstia e as Meras. Um dos três lados da chamada «Ara Borghese», base de altar triangular, séc. II, relevo sobre mármore. Paris, Louvre, MA 672. *LIMC* 3/2, 517.

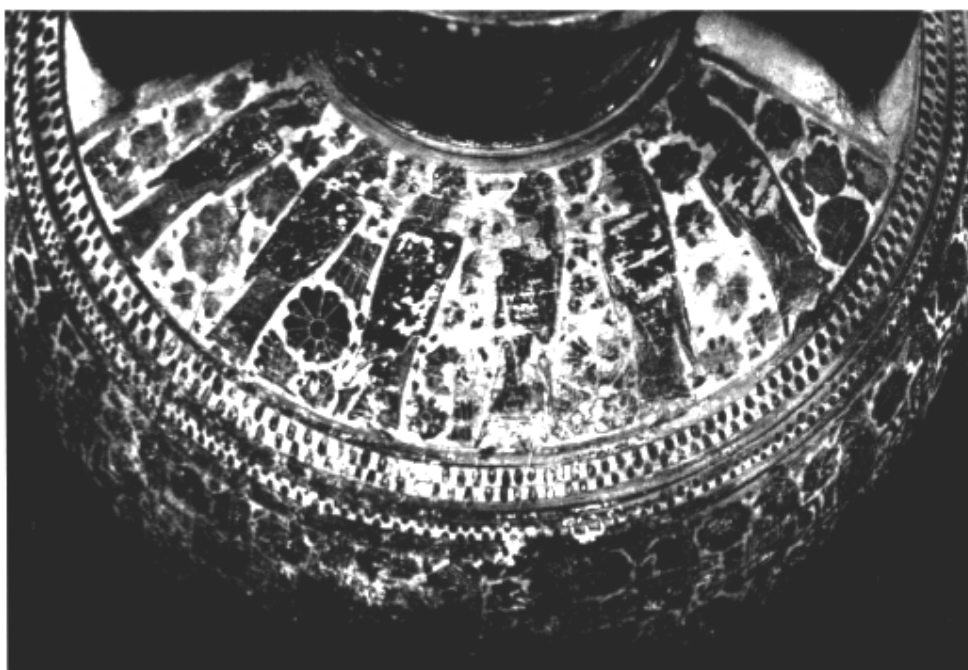


**Fig. 3** – As Meras entre a audiência de Orfeu no lado esquerdo. Idade Imperial a partir de um modelo ático dos sécs. II-I a.C., relevo sobre mármore, Siena, Museo Archeologico Nazionale, [s.n.]. *LIMC* 6/2, 375.





**Fig. 4** – Bojo superior, com uma suposta *Moirai* sedente no lado direito. Ânfora, período arcaico, cerâmica coríntia de figuras negras, University of Philadelphia Museum of Archaeology and Anthropology, MS 552. D. Kallipolitis-Feytmans, *op.cit.* 48.



**Fig. 5** – Bojo superior, lado inverso com procissão. Idem, *ibidem*.



**Fig. 6** – Bojo, com uma suposta *Moir*a sedente, Deméter e Perséfone. Píxide côncava, período arcaico, cerâmica coríntia de figuras negras, Monaco, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, n.º. 7741. E. Pemberton, *op.cit.* 93.



**Fig. 7** – Friso, suposta *Moir*a sedente, Deméter e Perséfone e uma procissão. Idem, *ibidem*.



**Fig. 8** – Friso, figura com fuso numa procissão, pormenor. Píxide côncava, período arcaico, cerâmica coríntia de figuras negras, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des médailles 94. D. Kallipolitis-Feytmans, *op.cit.* 52.



**Fig. 9** – Figura com fuso numa procissão, Idem. E. Pemberton, *op.cit.* 102.



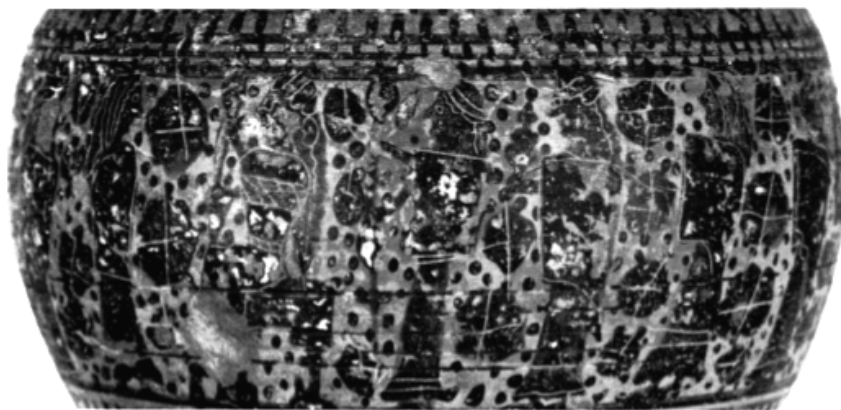
**Fig. 10** – Lado inverso. Idem, *ibidem.* 103.



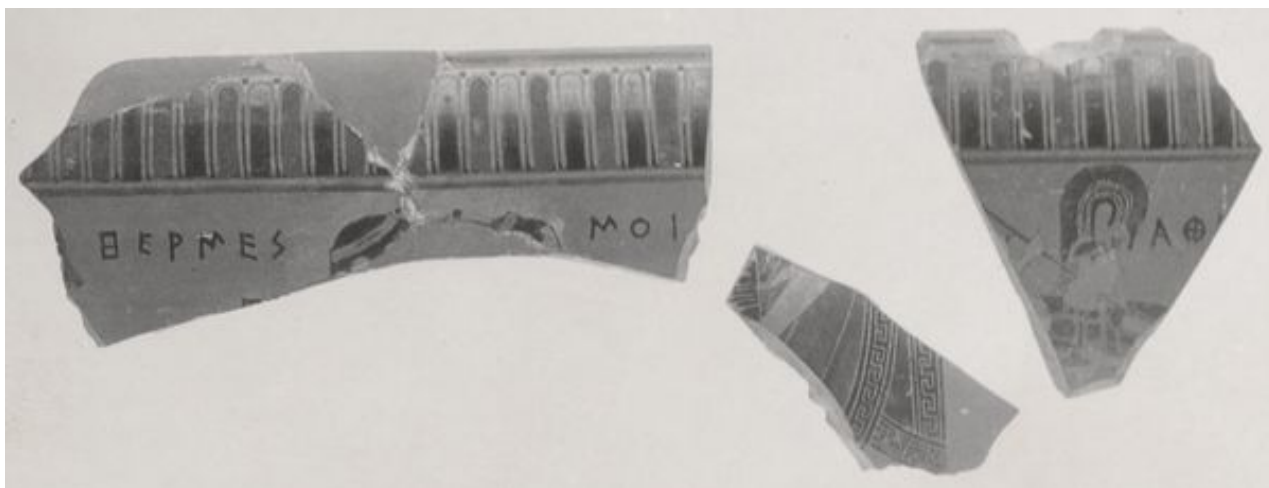
**Fig. 11** – Suposta Moira sedente, pormenor. Pixide trípode, período arcaico, cerâmica coríntia de figuras negras, Londres, British Museum, nº. 1929.7-15-2. D. Kallipolitis-Feytmans, *op.cit.* 56.



**Fig. 12** – Bojo, Figura com fuso junto a Perséfone, Deméter, um rapaz (Tritolemo?) e uma esfinge, esboço de pormenor. Alabastro, período arcaico, cerâmica coríntia recente de figuras negras, Berlin, [s.l.], nº. 4285. D. Kallipolitis-Feytmans, *op.cit.* 53.



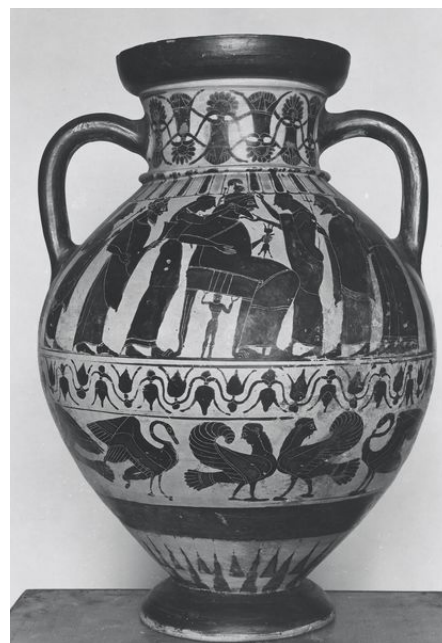
**Fig. 13** – Figura com fuso numa procissão, pormenor. Pixide côncava, período arcaico, cerâmica coríntia de figuras negras, Siracusa, [Museo Archeologico Regionale “Paolo Orsi”], nº. 2285. D. Kallipolitis-Feytmans, *op.cit.* 53.



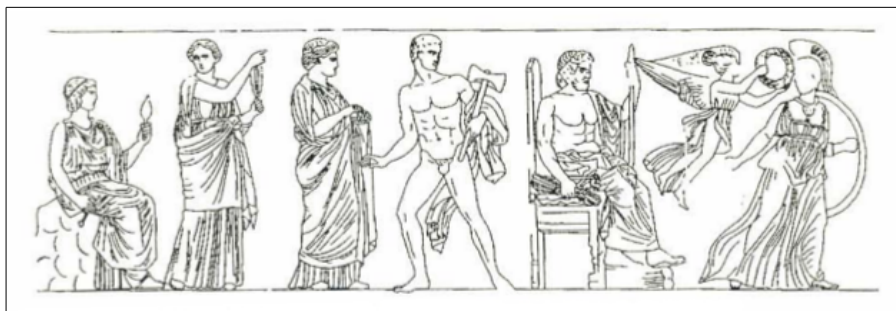
**Fig. 14** – Hermes, Mera e Atena nascendo da cabeça de Zeus. Fragmento de Escífo, atribuído a Clítias, c. 575-525 a.C., cerâmica ática de figuras negras, Museu Nacional de Atenas, nº. 1.597A-C. *LIMC* 6/2, 373.



**Fig. 15** – Nascimento de Atena da cabeça de Zeus, com Poséidon e Hefesto e quatro ajudantes femininas, três delas vestidas com o mesmo padrão. *Exaleiptron*, c. 560 a.C., cerâmica ática de figuras negras, Louvre, CA 616. *LIMC* 2/2, 743.



**Fig. 16** – Cena semelhante, com duas íltias ajudando e uma tríade feminina no lado direito. Ânfora, c. 560-550 a.C., cerâmica ática de figuras negras, Louvre, E 861. *LIMC* 2/2, 744.



**Fig. 17** – As Mera no nascimento de Atena. Esboço do friso completo do «Puteal de Moncloa», período imperial inicial a partir de modelo do séc. IV a.C., alto relevo neo-ático de mármore, Madrid, Museo Arqueológico Nacional, nº. 2691. B. Domingo, *op.cit.* 3.





**Fig. 18** – Nascimento de Dioniso, com três figuras do lado inferior esquerdo, tidas como as Meras. Kratêr de volutas, pormenor, finais séc. V inícios IV a.C., cerâmica de figuras vermelhas, Tarento, Museo Archeologico Nazionale, I. G. 8264. *LIMC* 3/2, 376.



**Fig. 19** – No friso superior encontra-se a procissão nupcial de Peleu e Tétis. «Dinos de Sófilo», c. 590-570 a.C., cerâmica àtica de figuras negras, British Museum, 1971.11-1.1.L I M C , repertório online, <http://www.iconiclimc.ch> [acedido a 2014-05-13].



**Fig. 20** – As Meras acompanhando a procissão, pormenor. «Dinos de Sófilo», *LIMC* 6/2, 376.



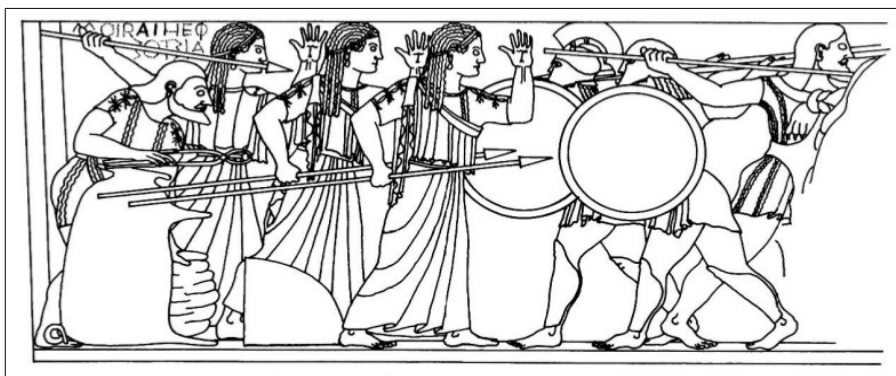
**Fig. 21** – No friso sob o bojo encontra-se a procissão nupcial de Peleu e Tétis. «Vaso François», Cratera de volutas, atribuído a Clítas, c. 570-560 a.C., cerâmica ática de figuras negras, Florença, Museo Archeologico, n.º 4209.LIMC, repertório online, <http://www.iconiclimc.ch> [acedido a 2014-05-13].



**Fig. 22** – As Múrias acompanhando a procissão, pormenor. «Vaso François», *Corpus Vasorum Antiquorum*, repertório online via XDB. *Classical Art Research Centre Extensible Database*. [www.beazley.ox.ac.uk/record/35ACBA5B-7FF1-4572-BA34-6AC260F62A33](http://www.beazley.ox.ac.uk/record/35ACBA5B-7FF1-4572-BA34-6AC260F62A33) [acedido a 2014-05-13].



**Fig. 23** – As Múrias em combate com os gigantes. Altar de Pérgamo, Mármore, c. 180-160 a.C., Berlim, Pergamonmuseum. LIMC 4/2, 113.



**Fig. 24** – As Múrias e Hefesto em combate com os gigantes. Esboço do relevo do tesouro de Sifno em Delfos, relevo sobre mármore, c. 525 a. C., Delfos, Museu Arqueológico de Delfos. M. B. Moore, *op.cit.* 323.

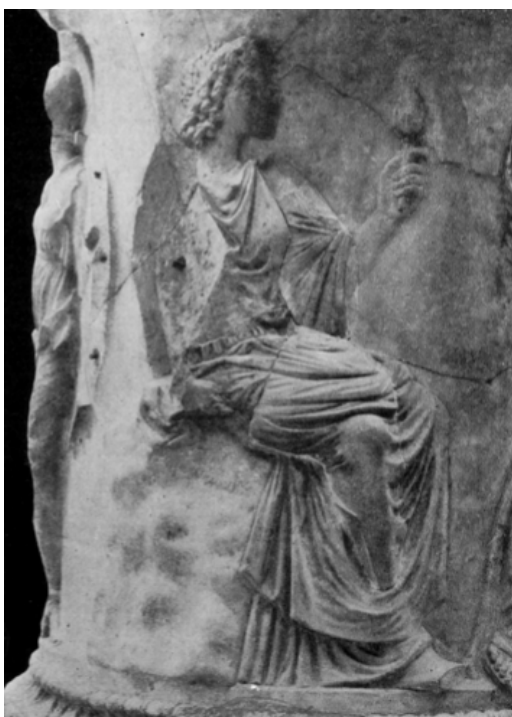




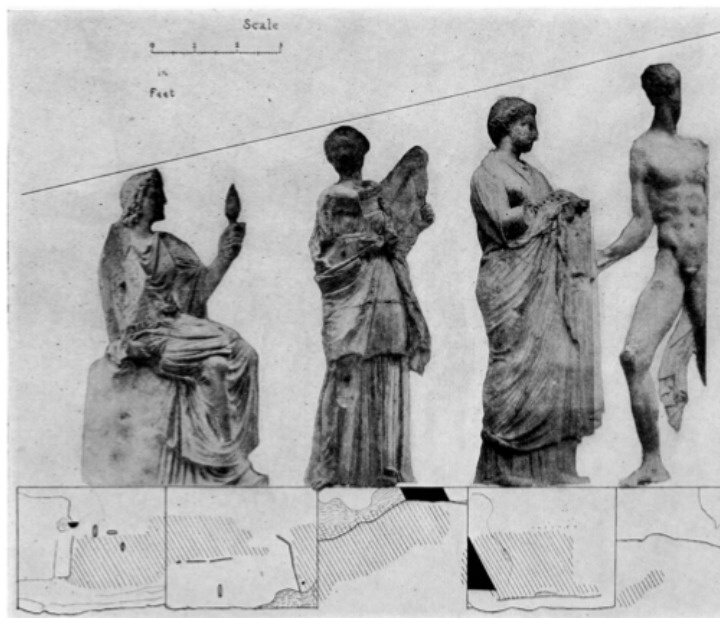
**Fig. 25** – Afrodite e Eros preparando a noiva. Píxide, c. 430 a.C., cerâmica ática de figuras vermelhas, Wurzburg, Wagner-Museum L 541. *LIMC*, repertório online, <http://www.iconiclimc.ch> [accedido a 2014-05-13].



**Fig. 26** – Lado inverso, As três Meras acompanhando a preparação nupcial. *LIMC* 6/2, 376.



**Fig. 27** – Cloto, pormenor. «Puteal de Moncloa». R. Carpenter, “The Fates of the Madrid Puteal”, 118.



**Fig. 28** – Cloto, Láquesis e Átropos do «Puteal de Moncloa» projectados sobre as lacunas do frontão oriental do Pártenon. Idem, *ibidem*. 131.



**Fig. 29** – Zeus no trono com três Meras. Idade imperial, relevo sobre calcedónia. Cortesia do Museu Hermitage, São Petesburgo, Inv. n.º. GR-22030 (Zh-1830). Cf. supra fig. 1.



**Fig. 30** – Zeus no trono com três Meras, de frente. Idem, *ibidem*.



**Fig. 31** – Zeus no trono com três Meras, pormenor editado das figuras segurando objectos. Um elevado contraste nas cores da imagem foi acrescentado por nós, a fim de melhor revelar os limites dos relevos sobre a rocha. Idem, *Ibidem*.



**Fig. 32** – Nascimento de Afrodite com Eros, um Sátiro (Pan?), Ares e duas mulheres (Meras?). Hídria, c. 440-430 a.C., cerâmica ática de figuras vermelhas, Siracusa, [Museo Archeologico Regionale “Paolo Orsi”], n.º. 23912. *LIMC* 2/2, 364.





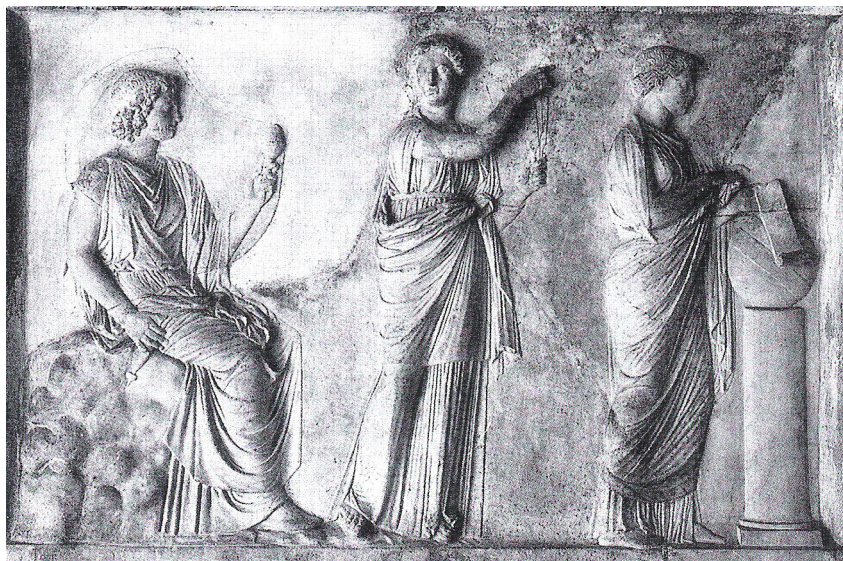
**Fig. 33** – Nascimento de Afrodite, com a ajuda de duas mulheres (Meras?). Face central do «Trono *Ludovisi*», fragmento de altar, c. 470-460 a.C., relevo sobre mármore. Roma, Museo Nazionale Romano, nº. 8570. *LIMC*, repertório online, <http://www.iconiclimc.ch> [acedido a 2014-05-13].



**Fig. 34** – Duas mulheres e um jovem alado segurando uma balança. Jovem tocando uma lira. Faces principal e direita do «Relevo de Boston». Datação controversa, relevo sobre Mármore, Boston, Boston Museum of Fine Arts, nº. 08.205. C. Sourvinou-Inwood, “The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyri”, plate 13.

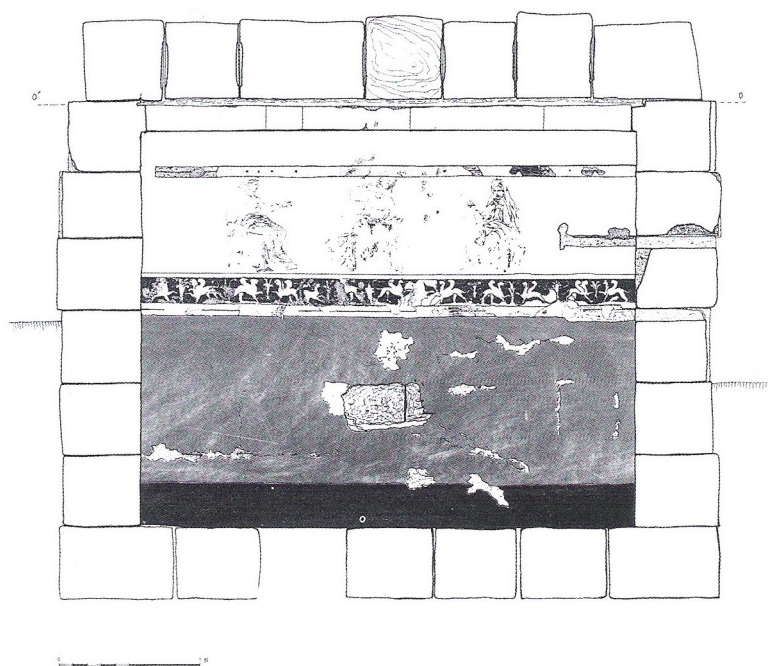


**Fig. 35** – Mulher (Cloto?) segurando objecto por identificar (fuso?). Face esquerda do «Relevo de Boston». B. Ashmole & W. J. Young, *op.cit.* 127.



**Fig. 36** – Cloto, Láquesis e Atropos. Séc. II, Relevo sobre mármore, Berlim, Humboldt-Museum Schloß Tegel. M. Giannoulis, *op.cit.* Tafel 5.





**Fig. 37** – Esquema da parede sul do Túmulo 1 do complexo de túmulos de Vergina. 2ª metade do séc. IV a.C.; fresco, arte parietal grega clássica, Vergina. Idem, *ibidem*. Tafel 3.



**Fig. 38** – Mera. Pormenor da parede sul do “Túmulo 1”. Idem, *ibidem*.



**Fig. 39** – Hades raptando Perséfone de Deméter. Pormenor da parede norte do “Túmulo 1”. Idem, *ibidem*. Tafel 2.





**Fig. 40** – O primeiro banho de Aquiles. Junto a Tétis e Peleu, estão as três Meras, segurando instrumentos de fiar e de escrita. Mosaico, inícios séc. V, Kato Paphos (Chipre). Idem, *ibidem*. Tafel 23.



**Fig. 41** – As três Meras, pormenor. Idem, *ibidem*. Tafel 24.

## FONTES E BIBLIOGRAFIA

### 1. Fontes

#### 1.1 Fontes literárias

##### ÁLCIFRON

“Alciphron” in *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*. A. R. Benner & F. H. Forbes (trans.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1949, pp. 3-341.

##### ANTONINO LIBERAL

*Les Métamorphoses*. M. Papathomopoulos (ed. & trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1968.

##### APOLODORO

*The Library*. 2 vols., J. Frazer (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1921.

*Mythographi Graeci*. Vol. 1, R. Wagner (ed.), Stuttgart, Teubner, 1965.

##### APOLÓNIO DE RODES

*Scholia in Apolonium Rhodium uetera*. C. Wendel (ed.), Berlin, Weidmann, 1936.

*Argonautica*. H. Fränkel (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1961.

*Jason and the Golden Fleece*. R. Hunter (trad.), Clarendon Press, Oxford, 1993.

*Argonautika*. P. Green (trad.), Berkeley, University of California Press, 2007.

##### ARISTÓFANES

*Scholia Graeca in Aristophanem*. F. Dübner (ed.), Paris, Didot, 1877.

*Scholia in Aristophanem. Nubes*. D. Howlerda (ed.), Groningen, Bouma's Boekhuis, 1977.

*As Mulheres que celebram as Tesmofórias*. M. F. Sousa e Silva (trad.), Lisboa, Edições 70, 2001.

*Lisístrata*. M. F. Sousa e Silva (trad.), Coimbra, Festeia-Tema Clássico, 2002.

*As Aves*. M. F. Sousa e Silva (trad.), Lisboa, Edições 70, 2006.

“As Nuvens” in *Comédias*. Vol 1, C. Mageijo (trad.), Lisboa, INCM, 2006, pp. 303-453.

*As Rãs*. A. C. Ramalho (trad.), Lisboa, Edições 70, 2008.

##### ARISTÓTELES

*Opera Omnia*. Vol. 4, F. Dübner (ed.), Paris, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1857 [Repr. fac-símile, 2007].

*Commentaria in Aristotelem graeca*. Vols. 20-21, G. Heylbut (ed.), Berlin, Academiae Literarum Regiae Borussicae, 1886-1892.

*On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*. E. S. Foster & D. J. Furley (trans), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1965.

*Constituição dos Atenienses*. D. F. Leão (trad.), Lisboa, FCG, 2003.

##### ARTEMIDORO DE DALDIS

*Oneirocriticon libri V*. R. A. Pack (ed.), Leipzig, Teubner, 1963.

*El libro de la interpretación de los sueños*. M<sup>a</sup>. Carmen Fuentes & J. M<sup>a</sup>. Neto Ibañez (trad.), Madrid, Akal, 1999.

##### ATENÁGORAS

*Supplique au sujet des Chrétiens et Sur la Résurrection des Morts*. B. Pouderon (ed. & trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1992.

##### ATENEU

*The Deipnosophists*. Vols. 2-3, C. B. Gluck (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1967.

##### BAQUÍLIDES

*Odes e Fragmentos*. C. A. Martins de Jesus (trad.), Coimbra, Imprensa Universidade de Coimbra, 2014.

## CALÍMACO

*Callimachus*. R. Pfeiffer (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1949-1953 [Repr. 1988].

*The Poems of Callimachus*. F. Nisetich (trad.), Oxford, Oxford University Press, 2001.

## CATULO

*Carmina*. J. P. Moreira & A. Simões (trad.), Lisboa, Cotovia, 2012.

## CLAUDIANO

*O Rapto de Prosérpina*. L. Cerqueira (trad.), Lisboa, Inquérito, 1991.

## CLÁUDIO ELIANO

*Historia de los Animales*. Vol. 2, J. Maria López (trad.), Madrid, Gredos, 1984.

## CENSORINO

*Censorinus*. N. Sallmann (ed.), Leipzig, Teubner, 1983.

## CLEMENTE DE ALEXANDRIA

*Exortation to the Greeks*. G. W. Butterworth (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1960.

*Les Stromates. Stromate V*. A. Boulluec (ed. & trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1981.

*Les Stromates. Stromate VI*. P. Descartieux (ed. & trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1994.

## CÍCERO

“De Fato” in *De Oratore*. Vol. 2, H. Rackham (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1960, pp. 189-245.

*De Senectute, De Amicitia, De Divinatione*. W. A. Falconer (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971.

*De Natura Deorum, Academica*. H. Rackham (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1972.

## CORNUTO

*Theologiae graecae compendium*. C. Lang (ed.), Leipzig, Teubner, 1881.

“Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos” in *Mitógrafos Griegos*. J. Torres Guerra (trad.), Madrid, Gredos, 2009, pp. 187-283.

## DEMÓSTENES

*The Private Orations*. Vol. 4, A. T. Murray (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958.

## DIODORO DA SICÍLIA

*Diodorus of Sicily*. 12 vols., C. H. Oldfather & alii (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1933-1967.

## DIÓGENES LAÉRCIO

*Lives of Eminent Philosophers*. 2 vols., 2ª ed., R. D. Hicks (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1972-1979

## DION CRISÓSTOMO

*Discourses*. J. W. Cohoon (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1961.

## ÉSQUILO

*Agamemnon*. 3 vols., E. Fränkel (ed., trad. & comm.), Oxford, Clarendon Press, 1950.

*Scholia in Aeschylum*. Vol. 1, O. L. Smith (ed.), Leipzig, Teubner, 1976.

*Eumenides*. A. H. Sommerstein (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

*Prometeu Agrilhoado*. A. P. Q. Sottomayor (trad.), Lisboa, Edições 70, 2008.

*Oresteia. Agamémnon, Coéforas, Euménides*. M. de Oliveira Pulquério (trad.), Lisboa, Edições 70, 2010.

## ESTÁCIO

*Thebaid*. 1-7. D. R. Shackleton Bailey (ed. & trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003.

## ESTEVÃO DE BIZÂNCIO

*Ethnika*. A. Meineke (ed.), Graz, Akademische Druck Verlagsanstalt, 1958.

## ESTOBEU

*Anthologium*. 4 vols., K. Wachsmuth & O. Hense (ed.), Weidmann Verlag, Berlin, 1968.

## ESTRABÃO

*The Geography of Strabo*. 8 vols. H. L. Jones (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1959-1968

## «ETYMOLOGICA»

*Etymologicum Magnum*. T. Gaisford (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1848, [Repr. 1967].

## EURÍPIDES

*Íon*. F. Lourenço (trad.), Lisboa, Edições Colibri, 1994.

*As Bacantes*. M. H. Rocha Pereira (trad.), Lisboa, Edições 70, 1998.

“Helen” in *Euripides*. Vol. 5, D. Kovacs (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002, pp. 2-199.

*Fragments. Aegeus-Meleager*. C. Collard & M. Cropp (ed. & trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008.

“Alceste” in *Tragédias*. Vol. 1, N. S. Rodrigues (trad.), Lisboa, INCM, 2009, pp. 109-199.

## EUSÉBIO DE CESAREIA

*La Preparation Évangélique. Livres V, 18-36 et VI*. E. Places (ed. & trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1980.

## EUSTÁQUIO

*Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Vol. 4, M. Van der Valk (ed.), Leiden, Brill, 1987.

*Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam*. W. Dindorf (ed.), Hildesheim, Georg Olms, 1825 [Repr. 1960].

## FILÓSTRATO

*Imagines*. A. Fairbanks (ed.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969.

*Heroicus*. L. de Lannoy (ed.), Leipzig, Teubner, 1977.

*On Heroes*. J. Maclean & E. Bradshaw (trans.), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002.

*The Life of Apollonius of Tyana*. 2 Vols., C. P. Jones (ed. & trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005.

*Philostratus. Apollonius of Tyana. Letters, Testemonia, Eusebius's Reply to Hierocles*. C. P. Jones (ed. & trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006.

## FÓCIO

*Photii Patriarchae Lexicon*. C. Theodoridis (ed.), Vol. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1998.

## FULGÊNCIO

*Fulgentius the Mythographer*. L. G. Whithbread (trad.), Columbus, Ohio State University Press, 1971.

## HERACLITO

*Heraclitus. The Cosmic Fragments*. G. S. Kirk (ed. & trad.), 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

## HERODAS

*Herodas*. W. Headlam (ed., trad & comm.), Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

*Mimimabi*. I. C. Cunningham (ed. & comm.), Oxford, Oxford University Press, 1971.

## HERÓDOTO

*Herodoti historiae*. Vol 1, H. B. Rosén (ed.), Leipzig, Teubner, 1987.

*Histories*. G. Rawlinson (trad.), Hertfordshire, Wordsworth, 1996.

*Histórias. Livro 1º*. J. R. Ferreira & M. S. Fátima Silva (trans.), Lisboa, Edições 70, 2002.

## HESÍODO

*Theogony*. M. L. West (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1966.

*Teogonia. Trabalhos e os Dias*. A. E. Pinheiro & J. R. Ferreira (trans.), Lisboa, INCM, 2005.

*The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments.* G. W. Most (ed. & trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007.

#### HESÍQUIO DE ALEXANDRIA

*Lexicon.* Vols. 1-2, K. Latte (ed.), Hauniae, Ejnar Munksgaard Editore, 1953.

#### HIGINO

*Fabulae.* H. J. Rose (ed.), Leiden, Sythoff, 1963.

*L' Astronomie.* A. Boeuffle (ed. & trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1983.

#### HIMÉRIO

*Man and the Word. The Orations of Himerius.* R. J. Penella (trad.), Berkeley, University of California Press, 2007.

#### HOMERO

*Scholia Graeca in Homeri Iliadem. Scholia Vetera.* Vols. 4-5, H. Erbse (ed.). Berlin, Walter de Gruyter, 1975-1977.

*The Odyssey with an english translation.* 2 vols., A. T. Murray & G. E. Dimock (trans.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1995.

*The Illiad with an english translation,* 2 vols., A. T. Murray & W. F. Wyatt (trans.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999.

*Iliada.* 2ª ed., F. Lourenço (trad.), Lisboa, Livros Cotovia, 2005.

*Odisseia.* F. Lourenço (trad.), Lisboa, Biblioteca de editores independentes, 2008.

#### «HINOS HOMÉRICOS»

*The Homeric Hymn to Demeter.* N. J. Richardson (ed. & comm.), Oxford, Clarendon Press, 1974.

*The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretive Essays.* H. P. Foley (ed., trad. & coord.), Princeton, Princeton University Press, 1993.

*Homeric Hymns, Homeric Apocrypha and the Lives of Homer.* M. L. West (ed. & trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003.

#### LIBÂNIO

“The exercise in Narration” in *Progymnasmata. Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric.* C. Gibson (trad.), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, pp. 9-41.

#### LICOFRONTE

“Alexandra” in *Callimachus' Hymns and Epigrams, Aratus and Lycophron.* A. W. Mair & G. R. Mair (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1960, pp. 303-443.

*Scholia Vetera et Paraphrases in Lycophronis Alexandram.* P. Leone (ed.), [Lecce], Congedo Editore, 2002.

#### LUCIANO

*Lucian.* 8 vols., A. M. Harmon, & alii (trans.) Cambridge (MA), Harvard University Press, 1953-1962.

*Scholia in Lucianum.* H. Rabe (ed.), Stuttgart, Teubner, 1971.

*Opera.* 4 vols., M. MacLeod (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1972-1987.

*Luciano.* 9 vols., C. Magueijo (trad.), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012-2013.

#### JOÃO DA LÍDIA

*Liber de Mensibus.* R. Wvensch (ed.), Stuttgart, Teubner, 1967.

#### MÁXIMO DE TIRO

*The Philosophical Orations.* M. B. Trapp (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1997.

#### «MITÓGRAFO HOMÉRICO»

*Mythographus Homericus.* J. Pagès Cebrian (ed.), Bcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2007.

#### «MITÓGRAFOS DO VATICANO»

*Mythographi Vaticani I et II.* P. Kulcsar (ed.), Turnhout, Brepols, 1987.



*Scriptores Mythicarum Latini Tres Romae Nuper Reperti*. Vol. 1, G. Bode (ed.), Ausgabe Celle, [s.l.], 1834, [Repr. fac-símile, 1996].

#### NONO DE PANÓPOLIS

*Dionysiaca*. 3 vols., W. H. Rouse (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1962-1963.

#### OPIANO

*Oppian. Colluthus. Tryphiodorus*. A W. Mair (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1963.

#### «ORPHICA»

*The Orphic Hymns*. A. Athanaskis (trad.), Missoula, The Society of Biblical Literature, 1977.

*Inni Orfici*. G. Ricciardelli (ed., trad. & comm.), Roma, Mondadori, 2000.

*Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. A. Bernabé (ed. & trad.), Madrid, Akal, 2003.

#### OVÍDIO

*Tristia. Ex Ponto*. A. L. Wheeler (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1953.

*Fasti*. 2ª ed., J. Frazer (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989.

*As Metamorfoses*. P. F. Alberto (trad.), Lisboa, Livros Cotovia, 2007.

#### PAUSÂNIAS

*Pausanias's Description of Greece*. 6. vols., J. Frazer (ed., trad. & comm.), London, MacMillan, 1898.

*Description of Greece*. 4 vols., W. H. S. Jones (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1959-1961.

*Pausaniae Graeciae Descriptio*. 3 vols., M. H. Rocha Pereira (ed.), Leipzig, Teubner, 1973-1990.

*Description de la Grèce. Livre 1, L' Attique*. J. Pouilloux (trad.) & F. Chamoux (comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992.

*Description de la Grèce. Livre 9, L' Arcadie*. M. Jost (trad. & comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1998.

*Description de la Grèce. Livre 5, L' Élide*. J. Pouilloux (trad.) & A. Jacquemin (comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1999.

#### PÍNDARO

*Scholia Vetera in Pindari Carmina*. 3 vols., A. B. Drachmann (ed.), Leipzig, Teubner, 1903-1927.

*Pindare. Tome IV. Isthmiques et Fragments*. A. Puech (ed. & trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

*Pindari Carmina cum Fragmentis*. Vol. 2, H. Mähler (ed.), Leipzig, Teubner, 1989.

*Pindar*. 2 vols., W. H. Race (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

*Sete Odes de Píndaro*. M. H. Rocha Pereira (trad.), Porto, Biblioteca Sudoeste, 2003.

*The Complete Odes*. A. Verity (trad.), Oxford, Oxford University Press, 2007.

“Apêndice Poético” in *Ensaio sobre Píndaro*. F. Lourenço (org.), Lisboa, Livros Cotovia, 2006, pp. 239-268.

#### PLATÃO

*Opera*. Vols. 2, 4-5, J. Burnet (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1901-1907.

*Scholia Platonica*. W. C. Greene (ed.), Harverford, American Philological Society, 1946.

*República*. M. H. Rocha Pereira (trad.), Lisboa, FCG, 1987.

*Laws*. 2 vols., R. G Bury (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1967-1968.

*Apologia de Sócrates e Banquete*. M. Oliveira Pulquério & M. T. Azevedo (trad.), Lisboa, Edições 70, 2010.

“Theaetetus” in *Theaetetus. Sophist*. H. N. Rover (trad.), Cambridge (MA), Harvard

University Press, 1967, pp. 3-257.

#### PLÍNIO

*Natural History*. Vol. 8, W. H. S. Jones (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1963.

#### PLUTARCO

*Moralia*. 15 vols., W. C. Hembold & alii, (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1959-1976.

*Lives*. Vol. 6, B. Perrin (Trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1970.

*Vida de Sólon*. D. F. Leão (trad.), Lisboa, Relógio de Água, 1999.

*Sobre a Face Visível no Orbe da Lua*. B. Mota (trad.), Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

*Vidas Paralelas. Alcibiades e Coriolano*. M. C. Fialho & N. S. Rodrigues (trads.), Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

#### PÓLUX

*Onomasticon*. 2 vols., E. Bethe (ed.), Stuttgart, Teubner, 1967.

#### PRÓCULO

*In Platonis Rem publicam Commentarii*. Vol. 2, W. Kroll (ed.), Leipzig, Teubner, 1901 [Repr. 1965].

*Commentaire sur le Timée*. Tomo 5, A. J. Festugière (trad.), Paris, Librairie Philosophique, 1968.

*Commentaire sur la République*. Tomo 3, A. J. Festugière (trad.), Paris, Librairie Philosophique, 1970.

*Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Tomo 1, A.-P. Segonds (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003.

#### QUINTO DE ESMIRNA

*The Fall of Troy*. A. S. Way (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

#### SÓFOCLES

*Édipo em Colono*. M. C. Fialho (trad.), Coimbra, Minerva, 1996.

*Scholia in Sophoclis Oedipum Coloneum*. V. Marco (ed.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1952.

#### «SUDA»

*Suidae Lexicon*. A. Adler (ed.), Vol. 1, Stuttgart, Teubner, 1971.

#### TEODORETO

*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*. Papadopoulos-Kerameus (ed.), St. Petesburg, Kirshbaum, 1895.

*Thérapeutique des Maladies Helléniques*. 2 vols, P. Canivet (ed. & trad.), Paris, Editions du Cerf, 1958.

#### TEÓCRITO

*Theocritus*. 2 vols., A. S. F. Gow (ed., trad & comm.), Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

#### TUCÍIDES

*Tucidides*. Vol. 3, C. F. Smith (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1966.

#### XENOFONTE

*Hellenica*. 2 vols., C. L. Brownson (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1961.

*Scripta Minora*. E. C. Marchant (trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971.

#### ZÓSIMO

*Histoire Nouvelle*. Tome 1, F. Paschoud (ed. & trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1971.

## 1.2 Antologias e colectâneas de fontes

CAMPBELL, David

*Greek Lyric*. Vols. 3-4, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991-1992.

CHAPOT, Frédéric & LAUROT, Bernand

*Corpus de prières grecques et romaines*. Turnhout, Brepols, 2001.

DEL BARRIO, María Luisa

*Epigramas Funerarios Griegos*. Madrid, Editorial Gredos, 1992.

EDMONDS, John Maxwell

*The Fragments of Attic Comedy*. Vol. 1, Leiden, Brill, 1957.

GAGER, John

*Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford, Oxford University Press, 1992.

GOW, Andrew Sydenham Farrar & PAGE, Denys Lionel

*The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*. 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

*The Greek Anthology. The Garland of Phillip*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

JACOBY, Felix

*Die Fragmente der Griechischen Historiker*. 4 vols., Leiden, Brill, 1954-1999.

KASSEL, Rudolf & AUSTIN, Collin

*Poetae Comici Graeci*. Vols. 5 & 7, Berlin, Walter de Gruyter, 1986-1989.

LE GUEN-POLLET, Brigitte

*La vie religieuse dans le Monde Grec du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991.

LOURENÇO, Frederico

*Poesia Grega de Álcman a Teócrito*. Lisboa, Livros Cotovia, 2006.

MORALES, Manuel Sanz

*Mitografos griegos*. Madrid, Akal, 2002.

PAGE, Denys Lionel

*Poetae Melici Graeci*. Oxford, Clarendon Press, 1962.

PATTON, William Roger,

*The Greek Anthology*. Vols. 1-3, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1916-1917.

POLLITT, Jerome Jordan

*The Art of Ancient Greece, Sources and Documents*. 2<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

POWELL, John Undershell

*Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae, 323-146 a.C.* Oxford, Clarendon Press, 1925.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da

*Hélade. Antologia da Cultura Grega*. 10<sup>a</sup> ed., Lisboa, Guimarães Editores, 2009.

SCHNEIDER, Richard & alii.

*Grammatici Graeci*. Vols. 2-3, Leipzig, Teubner, 1898-1910 [Repr. 1979].

SMITH, Scott & TRZASKOMA, Stephen

*Apollodorus's Library and Hyginus Fabulae. Two Handbooks of Greek Mythology*. Indianapolis, Hackett, 2007.

SNELL, Bruno

*Tragicorum Graecorum Fragmenta*. 5 vols., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986-2004.

VON ARMIN, Hans

*Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 2, Stuttgart, Teubner, 1903.

VON LEUTSCH, Ernst & SCHNEIDEWIN, Friedrich Wilhelm

*Corpus Paroemiographorum Graecorum*. Vol. 1, Georg Olms, Hildesheim, 1839 [Repr. 1958].

WEST, Martin Litchfield

*Delectus ex Iambis et Elegis Graecis*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

WESTERMANN, Anton

*Βιόγραφοι. Vitarum Scriptores Graeci Minores*. Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert, 1845 [Repr. Fac-simile, 1964].

### 1.3 Fontes epigráficas

*Altertümer von Pergamon*. Vol. 7, tomos 1-3, Berlin, Spemann Verlag, Walter de Gruyter, 1890-1965 – :

IP 7, 1, 100

IP 7, 2, 324 b (pp. 239-240)

IP 7, 3, 124

IP 7, 2, 324

IP 7, 2, 577

*Inscriptiones Graecae*. Berlin, Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1903 – :

IG I<sup>3</sup>, 7

IG IV<sup>2</sup>, 1, 121

IG V, 2, 178

IG XII, 4, 2, 607

IG II<sup>2</sup>, 776

IG IV<sup>2</sup>, 1, 128

IG V, 2, 422

IG XII, 5, 64

IG II<sup>2</sup>, 1092

IG IV<sup>2</sup>, 1, 129

IG VII, 31

IG XII, 6, 2, 882

IG II<sup>2</sup>, 4547

IG IV<sup>2</sup>, 1, 133

IG X<sup>2</sup>, 1, 571

IG XII, 7, 393

IG II<sup>2</sup>, 5137

IG IV<sup>2</sup>, 1, 199

IG IX, 2, 282

IG XII, 7, 405

IG II<sup>2</sup>, 13129/30

IG IV<sup>2</sup>, 1, 540

IG X, 2, 1, 599

IG XII, 7, 432

IG III, 3, 109

IG V, 1, 602

IG XII, 4, 1, 348

IG XII, 8, 444

*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*. Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1972 – :

IGSK 21, 209

*Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden, Brill, 1923 – :

SEG 11, 437

SEG 30, 326

SEG 36, 350

SEG 47, 341a

SEG 26, 276

SEG 31, 810

SEG 37, 990

SEG 47, 342b

SEG 30, 244

SEG 31, 994

SEG 39, 583

SEG 50, 168

SEG 30, 294

SEG 33, 998

SEG 41, 182

SEG 30, 266

SEG 35, 37

SEG 42, 535

ALESHIRE, Susan & LAMBERT, Stephen

“Making the Pepplos for Athena. A New Edition of IG II<sup>2</sup>, 1060 + IG II<sup>2</sup>, 1036”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. 142, Bonn, Rudolf Habelt, 2003, pp. 65-86.

AUDOLLENT, Augustus

*Defixionum Tabellae*. Paris, [Albert Fontemoing Editor], 1904 [Repr. 1967]:

TDA 74

TDA 75

BOSQUET, Jean

“Inscriptions de Delphes”, *Bulletin de correspondance hellénique*. Vol. 80, Athènes, École Française d'Athènes, 1956, pp. 547-549.

BOURGUET, Émile

*Fouilles de Delphes. Tome III. Epigraphie*. Fasc. 1, Paris, Éditions de Boccard, 1929:

FD 1, 560

FD 1, 561

BÜYÜKKOLANCI, Pervin, GRONEWALD, Michael & ENGELMANN, Helmut

“Grabepigramm auf den Sklaven Hyllös”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Vol. 169, Bonn, Rudolf Habelt, 2009, pp. 87-88.

CITTI, Vittorio,

*An Index to the Griechische Vers-Inschriften* (ed. W. Peek, Berlin 1955). 3 vols. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1995.

CLINTON, Kevin

*Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the two Goddesses and*

- Public Documents of the Deme*. 2 vols., Athens, The Archaeological Society of Athens, 2005-2008:  
*IEleusis* 489
- COUILLOUD, Marie-Thérèse  
*Les Monuments Funéraires de Rhénée*. Paris, Exploration Archéologique de Délos, 1974:  
*EAD* 30, 470                      *EAD* 30, 473                      *EAD* 30, 478                      *EAD* 30, 484
- ELDERKIN, George Wicker  
 “Two Curse Inscriptions”, *Hesperia*. Vol. 6, n°. 3, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1937, pp. 382-395.
- HERRMANN, Peter  
*Tituli Asiae Minoris. Volumen V. Tituli Lydiae*. Tomo 1, Viena, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981:  
*TAM* V, 1, 568                      *TAM* V, 1, 685
- HANSEN, Peter Allan  
*Carmina Epigraphica Graeca*. Vol. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1989:  
*CEG* 580                      *CEG* 584                      *CEG* 894
- HELLY, Bruno  
*Gonnoi II. Les Inscriptions*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1973:  
*Gonnoi* 267
- HERZOG, Rudolph  
*Heilige Gesetze von Kos*. Berlin, Walter de Gruyter, 1928 [acedido pela base de dados *Searchable Greek Inscriptions*]:  

<i>HG</i> 13a	<i>HG</i> 13f	<i>HG</i> 13l	<i>HG</i> 13r
<i>HG</i> 13b	<i>HG</i> 13g	<i>HG</i> 13m	<i>HG</i> 13s
<i>HG</i> 13c	<i>HG</i> 13h	<i>HG</i> 13o	
<i>HG</i> 13d	<i>HG</i> 13i	<i>HG</i> 13p	
<i>HG</i> 13e	<i>HG</i> 13k	<i>HG</i> 13q	
- LAMBERT, Stephen  
 “The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetropolis: A Revised Text”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Vol. 130, Bonn, Rudolf Habelt, 2000, pp. 43-70.
- LUPU, Eran  
*Greek Sacred Law*. 2<sup>a</sup> ed., Leiden, Brill, 2009:  
*NGSL*<sup>2</sup> 8
- MAIURI, Amedeo  
*Nuova Sylloge Epigraphica de Rodi e Cos*. Fienze, Le Monnier, 1925.  
*NSRC* 452a                      *NSRC* 452b                      *NSRC* 452c
- MERKELBACH, Reinhold & STAUBER, Josef  
*Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 1. Die Westküste Kleinasien von Knidos bis Illion*. Leipzig, Teubner, 1998:  

<i>SGOst.</i> 1, 12, 14	<i>SGOst.</i> 1, 20, 24	<i>SGOst.</i> 4, 12, 3	<i>SGOst.</i> 5, 1, 59
<i>SGOst.</i> 1, 15, 4	<i>SGOst.</i> 1, 23, 3	<i>SGOst.</i> 4, 12, 6	<i>SGOst.</i> 6, 2, 2
<i>SGOst.</i> 1, 18, 4	<i>SGOst.</i> 2, 6, 14	<i>SGOst.</i> 4, 12, 9	<i>SGOst.</i> 6, 2, 28
<i>SGOst.</i> 1, 19, 1	<i>SGOst.</i> 2, 14, 9	<i>SGOst.</i> 4, 19, 2	<i>SGOst.</i> 7, 5, 4
<i>SGOst.</i> 1, 20, 3	<i>SGOst.</i> 3, 4, 99	<i>SGOst.</i> 5, 1, 32	
<i>SGOst.</i> 1, 20, 23	<i>SGOst.</i> 3, 5, 4	<i>SGOst.</i> 5, 1, 36	
- PATON, William Roger & MYRES, John L.  
 “Karian Sites and Inscriptions”, *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 16, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1896, pp.188-271.

PEEK, Werner

*Griechische Vers-Inscripfen*. Berlin, Akademie Verlag, 1955:

GVI 240	GVI 774	GVI 1139	GVI 1761
GVI 372	GVI 812	GVI 1162	GVI 1776
GVI 407	GVI 874	GVI 1197	GVI 1903
GVI 436	GVI 876	GVI 1200	GVI 2003
GVI 672	GVI 963	GVI 1351	GVI 2026
GVI 708	GVI 964	GVI 1418	GVI 2029
GVI 709	GVI 965	GVI 1555	GVI 2031
GVI 748a	GVI 1029	GVI 1606	GVI 2086

REYNOLDS, Joyce; ROUECHÉ, Charlotte & BODARD, Gabriel

*Inscriptions of Aphrodisias* (2007). London, King's College London, 2007, disponibilizado eletronicamente em <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007>, [última atualização consultada 01/10/2007]:

*Iaph2007* 12, 210

ROUSSEL, Pierre & LAUNEY, Marcel,

*Inscriptions de Délos*. Vols. 6-7, Paris, Librairie Honoré Champion, 1937:

ID 1742

ID 2443

SEGRE, Mario

*Iscrizioni di Cos*. 2 vols., Roma, Edizioni Quasar, 1994:

*Icos* ED 149

*Icos* EV 3

*Icos* EV 335bis

*Icos* EF 427

SEGRE, Mario & PUGLIESE CARATELLI, Giovanni

“Nuovo supplemento epigrafico Rodio”, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*. Vol. 33/34, Roma, Scuola Archeologica Italiana di Atene, 1955-1956, pp. 157-181. [acedido pela base de dados *Searchable Greek Inscriptions*]:

*NSERod*. 170, 21

“Tituli Camirenses”, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*. Vol. 27/29, Roma, Scuola Archeologica Italiana di Atene, 1949-1951, pp. 141-318. [acedido pela base de dados *Searchable Greek Inscriptions*]:

*Tit.Cam*. 127

SOKOLOWSKI, Franciszek

*Lois Sacrées de l'Asie Mineure*. Paris, Editions de Boccard, 1955:

*Sokolowski* 1, 72

*Lois Sacrées des Cités Grecques. Supplement*. Paris, Editions de Boccard, 1962:

*Sokolowski* 2, 79

*Lois Sacrées des Cités Grecques*. Paris, Editions de Boccard, 1969:

*Sokolowski* 3, 15

*Sokolowski* 3, 21

*Sokolowski* 3, 68

*Sokolowski* 3, 177

*Sokolowski* 3, 20

*Sokolowski* 3, 22

STROUD, Ronald S.

“Inscriptions on Stone, Metal, Bone and Mosaic” in *The Sanctuary of Demeter and Kore. The Inscriptions. Corinth*. Vol. 18, tomo 6, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 2013, pp. 3-16:

*Corinth*. 18, 6, 13

*Corinth*. 18, 6, 14

## 1.4 Fontes papirológicas

BETZ, Hans Dieter

*The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

FOWLER, Robert

“Mythographic Texts”, *The Oxyrhynchus Papyri*. Vol. 61, London, Egypt Exploration Society, 1995, pp. 15-58:

*P.Oxy*. 4096

*P.Oxy*. 4099

PREISENDANZ, Karl & alii

*Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Stuttgart, Teubner, 1928-1973.

## 1.5 Fontes iconográficas não reproduzidas na bibliografia consultada

«*Enthroned Zeus*». Idade imperial, relevo sobre calcedónia. The State Hermitage Museum, St. Petesburg, Inv. n.º. GR-22030 (Zh-1830).

«*Reliefblock vom Westfries des Hekate-tempels mit Nordfriessecke*». Finais do séc. II a.C., relevo sobre mármore. Museu Arqueológico de Istambul, Inv. n.º. 1914, 33. *Arachne*, repertório online, <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/148599> [acedido a 2015-02-11].

## 2. Bibliografia de referência

### 2.1 Obras de referência \*

AA.VV.

*An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. M. H. Hansen & T. H. Nielsen (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2004.

*Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. W. H. Roscher (ed.), Teubner, Leipzig, 1884-1937.

*Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*. Leiden, Brill, 2002 –.

*Compte rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'Année 1881*. St.-Petersbourg, Impermerie de l'Academie Imperiale des Sciences, 1883.

*Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. C. Daremberg & E. Saglio (eds.), Paris, Hachette, 1873-1919.

*Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Y. Bonnefoy (dir.), Paris, Flammarion, 1981.

*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zurich, München, Artemis Verlag, 1981-2009.

*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. München, Alfred Duckmuller Verlag, 1894-1978.

*Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*. Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004-2011.

CHANTRAINE, Pierre

*Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots*. 2 vols., Paris, Klincksieck, 1983-1984.

GRIMAL, Pierre

*Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. V. Jabouille (trad.), 3ª ed., Lisboa, Difel, 1999.

GUARDUCCI, Margherita

*Epigrafia Graeca*. 2 vols., Roma, Instituto poligrafico dello Stato, 1967-1969.

SMITH, Herbert

*A greek grammar for colleges*. Boston, American Book Company, 1920.

THREATTE, Leslie

*The Grammar of Attic Inscriptions*. 2 vols., Berlin, Walter de Gruyter, 1980-1996.

THOMPSON, D'arcy

*A Glossary of Greek Birds*. Hildesheim, Georg Olms, 1966.

---

\*As entradas de particular relevância para o tema serão incluídas na bibliografia específica.

## 2.2 Obras gerais

CITRONI, Mario; CONSOLINO, Franca Ela; CABATE, Mario & NARDUCCI, Emanuele  
*Literatura de Roma Antiga*. M. Miranda & I. Hipólito (trad.), Lisboa, FCG, 2006.

GAUDEMET, Jean

*Institutions de L'Antiquité*. Paris, Sirey, 1967.

LESKY, Albin

*História da Literatura Grega*. Manuel Losa (trad.), Lisboa, FCG, 1995.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da

*Estudos de História de Cultura Clássica*. Vol. 1, 10ª ed., Coimbra, FCG, 2006.

## 2.3 Materiais cartográficos

*Barrington Atlas of the Greek and Roman World*. R. J. A. Talbert (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1997.

## 2.4 Bibliografias e repertórios bibliográficos

AA.VV.

*Année Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine*. Paris, Les Belles Lettres, 1928 – , disponível eletronicamente em <http://www.annee-philologique.com/> [acesso 10/20/2012].

“Epigraphic Bulletin for Greek Religion”, *Kernos*. Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 1991 – .

*Guide de l'epigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*. 4ª ed., Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2010.

*Guide de l'epigraphiste. Quatrième édition, Supplement 1*. Paris, Éditions Rue d'Ulm, Juin 2011, publicado eletronicamente em [http://www.antiquite.ens.fr/IMG/file/pdf\\_guide\\_epi/2011\\_supplement.pdf](http://www.antiquite.ens.fr/IMG/file/pdf_guide_epi/2011_supplement.pdf), [acesso 12/03/2014].

*Guide de l'epigraphiste. Quatrième édition, Supplement 2*. Paris, Éditions Rue d'Ulm, Juin 2012, publicado eletronicamente em [http://www.antiquite.ens.fr/IMG/file/pdf\\_guide\\_epi/2012\\_supplement.pdf](http://www.antiquite.ens.fr/IMG/file/pdf_guide_epi/2012_supplement.pdf), [acesso 12/03/2014].

*Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque. Bibliographical Survey of Greek Religion*. Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1992.

*Mentor 2. Guide bibliographique de la religion grecque. Bibliographical Survey of Greek Religion 1986-1990*. Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1998.

CHANLOTIS, Angelos

*Greek Religion. Oxford Bibliographies online research Guide*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

## 2.5 Bases de dados

*Arachne. Central Object database of the German Archaeological Institute (DAI) and the Archaeological Institute of the University of Cologne*. Berlin, Deutsches Archäologisches Institut, [s.d.], disponibilizada eletronicamente em <http://arachne.uni-koeln.de/drupal/>, [informação da última atualização não é dada].

*CLAROS. Concordance of Greek inscriptions*. Madrid, Instituto de Filologia, [s.d.], disponibilizada eletronicamente em <http://www.dge.filol.csic.es/claros/2claros.htm>, [última atualização consultada 11/01/2006].

*Database of the LIMC Foundation*. Basel, Foundation for the Lexicon Iconographicum



Mythologiae Classicae, [s.d.], disponibilizada eletronicamente em <http://www.limc.ch/public/Default.aspx>, [informação da última atualização não é dada].

IconicLIMC. Basel, Foundation for the Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2014, disponibilizada eletronicamente em <http://www.iconiclimc.ch/visitors/tree.php>, [informação da última atualização não é dada].

Searchable Greek Inscriptions. A Scholarly Tool in Progress. Los Altos-Ithaca-Columbus, The Packard Humanities Institute-Cornell University-Ohio State University, [s.d.], disponibilizada eletronicamente em <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>, [última atualização consultada 01/03/2013].

XDB. Classical Art Research Centre Extensible Database. Oxford, The Classical Art Research Centre, [s.d.], disponibilizada eletronicamente em <http://www.beazley.ox.ac.uk/xdb/ASP/dataSearch.asp>, [informação da última atualização não é dada].

### 3. Bibliografia específica

#### 3.1 Estudos sobre Meras, *moira* e «destino» na religião grega \*

AALDERS, Gerhard Jean Daniël

“The Hellenistic Concept of the Enviousness of Fate” in *Studies in Hellenistic Religions*. M. J. Vermaseren (ed.), Leiden, Brill, 1979, pp. 1-8.

ADKINS, Arthur William Hope

*Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Chicago, University of Chicago Press, 1960.

“Death Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek Popular Belief and in Homer”, *The Classical Review*. N.S., vol. 18, n.º 2, Cambridge, Cambridge University Press, June 1968, pp. 194-197.

*Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century*. London, Chatto & Windus, 1972.

“Homeric Gods and the Values of Homeric Society”, *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 92, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1972, pp. 1-19.

“Law versus Claims in Early Greek Religious Ethics”, *History of Religions*, Vol. 21, fasc. 3, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 222-239.

AMAND, David

*Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1973.

ANGELI, Stefano de

“Problemi di iconografia romana: dalle Moire alle Parche”, *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*. Vol. 103, Paris, de Boccard, 1991, pp. 105-128.

“Moirai” in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol. 6, tomo 1, München, Artemis Verlag, 1992, pp. 636-648.

BALLESTRA-PUECH, Sylvie

“Parques” in *Dictionnaire des mythes littéraires*. 2ª ed., P. Brunel (dir.), Monaco, Éditions du Rocher, 1988, pp. 1140-1149.

“Tisseuses” in *Dictionnaire des mythes féminins*. Pierre Brunel (dir.), Monaco, Éditions du Rocher, 2002, pp. 1829-1836.

BEEKES, Robert & VAN BEEK, Lucien

“μείρομαι” in *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 2, Leiden, Brill, 2010, pp. 922-923.

---

\*Incluimos nesta categoria algumas recensões de obras relevantes e entradas específicas de obras de referência, consideradas essenciais e recorrentemente citadas na bibliografia para o tema em estudo.

BERGMAN, Jan

"I Overcome Fate, Fate Harkens to Me" in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Åbo on the 7<sup>th</sup> – 8<sup>th</sup> September, 1964*. H. Ringgren (ed.), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1967, pp. 35-51.

BERMEJO BARRERA, José Carlos

"Zeus, sus Mujeres y el Reino de los Cielos" in *Los Orígenes de La Mitología Griega*. J. C. Bermejo Barrera & alii (coords.), Madrid, Akal, 1996, pp. 41-74.

BRASWELL, Bruce Karl

"Meleager and the Moirai. A Note on Ps.-Apollodorus 1.65" *Hermes*. Vol. 119, n° 4, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1991, pp. 488-489.

BIANCHI, Ugo

*ΔΙΟΣ ΔΙΣΤΑ. Destino, Uomini e Divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*. Roma, Angelo Signorelli, 1952.

BOMPAIRE, Jacques

"Le Destin dans le Zeus Confondu de Lucien de Samostate" in *Visages du destin dans les mythologies, actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980*. F. Jouan (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1983, pp. 131-136.

BONFANTE, Giuliano

"I nomi delle Moire", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*. Vol. 38, fasc. 5/6, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1984, pp. 199-201.

BOWRA, Cecil Maurice

"A prayer to the fates", *The Classical Quarterly*. N.S., vol. 8, n° 3/4, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, pp. 231-240.

CALLIER, Jeannie

"Moirai" in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Vol. 2, Y. Bonnefoy (dir.), Paris, Flammarion, 1981, 113.

CARPENTER, Rhys

"The Fates of the Madrid Puteal", *American Journal of Archaeology*. Vol. 29, n° 2, Boston, Archaeological Institute of America, April-June 1925, pp. 117-134.

"The lost statues of the east pediment of the parthenon", *Hesperia*. Vol. 2, n° 1, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1933, pp. 1-88.

CHANTRAINE, Pierre

"Le Devin et Les Dieux chez Homère" in *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève, Foundation Hardt, 1956, pp. 42-96.

CORNFORD, Francis McDonald

*From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, Harper Torchbooks, 1957.

DASEN, Véronique

"Moirai" in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Supplementum 2009*. Tomo 1 München, Artemis Verlag, 2009, pp. 338-339.

"Les Parques et le pouvoir des femmes" in *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, pp. 223-247.

DIETRICH Bernard Clive,

"The Spinning Fate in Homer", *Phoenix*. Vol. 16, n° 2, Toronto, Classical Association of Canada, Summer 1962, pp. 86-101.

*Death Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*. University of London, London, 1965.

DODDS, Eric R

*The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1951.

DOMINGO, Beatriz

“El rieleve del nacimiento de Atenea en el puteal (brocal de pozo) de la Moncloa” in *Creencias, símbolos y ritos religiosos. Madrid, Ciclo 1999-2000*. Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 2000. Catálogo de exposição.

DUCHEMIN, Jacqueline

“La Pesée des Destins” in *Visages du destin dans les mythologies, actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980*. Loc.cit. pp. 237-259.

EDSMAN, Carl-Martin

“Divine and Demonic Necessity in the Oresteia” in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Loc.cit. pp. 19-34.

EHNMARK, Erland

*The Idea of God in Homer*. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1935.

EIDINOW, Esther

*Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

*Luck, Fate and Fortune*. London, I. B. Tauris Academic, 2011.

“Oracular consultation, fate and the concept of the individual” in *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*. V. Rosenberger (ed.), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, pp. 21-39.

EITREM, Samson

“Moira” in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*. Vol. 15, tomo 2, München, Alfred Verlag, 1932, cols. 2449-2497.

“Schicksalsmächte”, *Symbolae Osloenses*. Vol. 13, Oslo, A. W. Brøgger, 1934, pp. 47-64.

“Moira” in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*. Supp. 7, München, Alfred Verlag, 1940, col. 494.

FINKELBERG, Margalit

“Homer’s view of the epic narrative: some formulaic evidence”, *Classical Philology*. Vol. 28, nº. 2, Chicago, University of Chicago, April 1987, pp. 135-138.

FINLEY, Moses

“Death Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek Popular Belief and in Homer”, *Man*. N.S., vol. 2, nº. 1, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, March 1967, pp. 157-158;

FREIRE, António

*O Conceito de Moira na Tragédia Grega*. Braga, Livraria Cruz, 1969.

FRÈRE, Jean

“Avenir et Moira: d' Homere à Platon” in *l'Avenir, Actes du XXIe congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française, Athenes, 1986*. Paris, Virin, 1987, pp. 181-185.

FREUD, Sigmund

“The Theme of the Three Caskets” in *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 12, J. Strachey (trad.) & A. Freud (coord.), London, The Hogarth Press, 1958 (1913), pp. 290-301.

GIANNAKIS, George

“The «fate-as-spinner» motif: a study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo European, part I”, *Indogermanische Forschungen*. Vol. 103, Berlin, de Gruyter, 1998, pp. 1-27.

“The «fate-as-spinner» motif: a study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo European, part II”, *Indogermanische Forschungen*. Vol. 104, Berlin, de Gruyter, 1999, pp.95-109.

GIANNOULIS, Markos

*Die Moiren. Tradition und Wandel des Motivs der Schicksalsgöttinnen in der antiken und*

- byzantinischen Kunst. Jarbuch für Antike und Christentum Kleine Reihe 6.* Münster, Aschendorff Verlag, 2010.
- GREENE, William Chase  
*Moirai. Fate, Good and Evil in Greek Thought.* Gloucester, Peter Smith, 1968.
- HANI, Jean  
 “La notion de destin dans le De Fato du Ps-Plutarque” in *Visages du destin dans les mythologies, actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980.* Loc.cit., pp. 105-110.
- HAMDORF, Friedrich Wilhelm  
*Griechische Kultpersonifikationen der Vorhellenistischen Zeit.* Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1964.
- HANSEN, Ove  
 “The so-called prayer to the Fates and Thimoteus' Persae”, *Rheinisches Museum für Philologie.* Vol. 133, Frankfurt am Main, Sauerländer, 1990, pp. 190-192.
- HENRICHS, Albert  
 “The 'Sobriety' of Oedipus: Sophocles *OC* 100 Misunderstood”, *Harvard Studies in Classical Philology.* Vol. 87, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, pp. 87-100.  
 “Namenlosigkeit und Euphemismus. Zur Ambivalenz der cthonischen Mächte im attischen Drama” in *Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte.* H. Hofman & A. Harder (ed.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 161-201.  
 “Anonymity and polarity. Unknown gods and nameless altars at the Areopagos”, *Illinois Classical Studies.* Vol. 19, Champaign, Illinois University Press, 1994, pp. 27-58.  
 “Moirai” in *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World.* Vol. 9, Leiden, Brill, 2006, cols. 124-126.
- HILD, J. A.  
 “Fatum, Αἴσα, Μοῖρα, Parca” in *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines.* Vol. 2, tomo 2, C. Daremberg & E. Saglio (eds.), Paris, Hachette, 1896, pp. 1016-1021.
- JONES, Gregory S.  
 “Perikles and the Sexual Politics of Hermippos' Moirai: A New Interpretation of Fr. 47”, *The Classical Journal.* Vol. 106, n° 3, Boulder, University of Colorado, 2011, pp. 273-293.
- KALLIPOLITIS-FEYTMANS, Denise  
 “Démeter, Coré et les Moires sur des Vases corinthiens”, *Bulletin de correspondance hellénique.* Vol. 94, livraison 1, Athènes, École Française d'Athènes, 1970, pp. 45-65.
- KEARNS, Emily & PRICE, Simon  
 “Fate” in *Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion.* Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 212-214.
- KRAUSE, Wilhelm  
 “Die Ausdrücke für das Schicksal bei Homer”, *Glotta.* Vol. 25, n°. 1/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, pp. 143-152.
- KRETSCHEMER, Paul  
 “Messapische Göttinnen”, *Glotta.* Vol. 13, n°. 3/4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923, pp. 278-283.
- KRIKOS-DAVIS, Katerina  
 “Moirai at birth in greek tradition”, *Folia Neohellenica.* Vol 4, Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert, 1982, pp. 106-134.
- LATTIMORE, Richmond  
*Themes in Greek and Latin Epitaphs.* Urbana, The University of Illinois Press, 1942.
- LESKY, Albin  
 “Divine and Human Causation in Homeric Epic” in *Oxford Readings in Homer's Iliad.* D. L. Cairns (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 169-201

LLOYD-JONES, Hugh

*The Justice of Zeus*. Berkeley, University of California Press, 1971.

MACKOWIAK, Karin

“De moira aux Moirai, de l'épopée à la généalogie (Iliade, Odyssée, Théogonie)”, *Dialogues d'Histoire Ancienne*. Vol. 36, n°. 1, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, pp. 9-49.

MACKIN, Ellie

*Echoes of the Underworld. Manifestations of Death-Related Gods in Early Greek Cult and Literature*. Tese de Doutoramento, London, King's College, 2015.

MAGRIS, Aldo

*Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*. Brescia, Morcelliana, 2008.

MAYER, August

*Moira in griechischen Inschriften*. Tese de Doutoramento, Gießen, Universität zu Gießen, 1937.

MOLINA, Montse

“Iconografía de las Moiras en el Mundo Antiguo” in *Estudios de Iconografía II. Coloquio sobre el Puteal de la Moncloa*. R. Olmos (ed.), Madrid, Ministerio de Cultura, 1986, pp. 119-125

MOTTE, André

“Destin et destinée dans l'Antiquité” in *Destin, Prédestination, Destinée. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (Octobre 1991)*. A. Gesché (ed.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, pp. 51-72.

MORRISON, James V.

“*Kerostasia*. The Dictates of Fate, and the Will of Zeus in the *Iliad*”, *Arethusa*. Vol. 30, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 273-296.

MÜLLER, Gernot Michael

“*Moirae*” in *Brill's New Pauly. Supplement. The reception of myth and mythology*. Leiden, Brill, 2010, pp. 399-403.

ONIAN, Richard Buxton

*The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. New interpretations of Greek and Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian Beliefs*. 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

OTTO, Walter Friedrich

*The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*. M. Hadas (trad.), London, Thames and Hudson, 1955.

PETERSMANN, Herbert

“Die Moiren in Aischilos' Eumeniden 956-967”, *Wiener Studien*. Vol. 93, Wien, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, pp. 37-51.

PÉREZ MIRANDA, Iván & CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón

“Hijas de la noche (I) mito, género y nocturnidad en la Grecia Antigua”, *Arys*. Vol. 8, Huelva, Universidad de Huelva, 2010, pp. 129-140.

“Hijas de la noche (II) el destino de las Parcas entre el pasado y el presente”, *ibidem*. pp. 141-154.

PIRENNE-DELFORGE, Vincianne

“Les codes de l'adresse rituelle en Grèce: le cas des libations sans vin” in «*Nourrir les dieux?*» *Sacrifice et représentation du divin*. V. Pirenne-Delforge & F. Prescendi (eds.), Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 2011, pp. 117-147.

PIRENNE-DELFORGE, Vincianne & PIRONTI, Gabriella

“Les Moires entre la naissance et la mort: de la représentation au culte”, *Revue Etudes de Lettres*. Vol 3/4, *Des Fata aux fées: regards croisés de l'Antiquité à nos jours*. M. H. Dutheil de la Rochère & V. Dasen (eds.), Lausanne, Université de Lausanne, 2011, pp. 93-113.

“Many vs. One” in *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. E. Eidinow & J. Kindt, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 39-47.

PIRONTI, Gabriella

“Dans l'entourage de Thémis: les Moires et les «normes» panthéoniques” in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI<sup>e</sup> colloque du CIERGA, Rennes, Septembre 2007*. P. Brulé (ed.), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, pp. 13-27.

PISTORIO, Concetto Bonaventura

*Fato e Divinità nel Mondo Greco*. Palermo, Tipografia M. Greco, 1954.

POLLITT, Jerome Jordan

“An Obsession with Fortune” in *An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art*. S. B. Matheson (ed.), New Haven, Yale University Art Gallery, 1994, pp. 12-17.

PÖTSCHER, Walter

“Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken”, *Wiener Studien*. Vol. 73, Wien, Verlag Oskar Höfels, 1960, pp. 5-39.

RAMAT, Paolo

“La figura di Moira alla luce dell'analisi linguistica”, *Studi italiani di filologia classica*. Vol. 2, fasc. 2, Fienze, Le Monnier, 1960, pp. 215-248.

RAMNOUX, Clémence

*La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*. Paris, Flammarion, 1959.

“Les Femmes de Zeus: Hésiode, *Théogonie*, vers 855 a 955” in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, pp. 155-164.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da

“Moira” in *Enciclopédia Verbo*. Lisboa, Editorial Verbo, 2001, cols. 297-299.

RODRIGUES, Nuno Simões

“Um tema egípcio na *Iliada*: a Kerostasia” in *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, pp. 247-258.

ROUSSEL, Pierre

“Les fuseaux des Moires”, *Revue des Études Grecques*. Tomo 46, fasc. 217, Paris, Les Belles Lettres, 1933, pp. 273-276.

SCHRIJVER, Peter

“Indo-European \*(s)mer- in Greek and Celtic” in *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Norpurgo Davies*. J. H. W. Penney (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 292-299.

STELLA, Luigia Achillea

“Déesses de la destinée humaine dans la Grèce Mycénienne” in *Visages du destin dans les mythologies, actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980*. Loc.cit. pp. 11-19.

THOMSON, George

*Os Primeiros Filósofos*. Vol. 2, Lisboa, Estampa, 1974.

VALGIGLIO, Ernesto

“Il Fato nel Pensiero Classico Antico (I)”, *Rivista di Studi Classici* Vol. 15, fasc. 3, Torino, Edizioni Ruata, 1967, pp. 305-330.

“Il Fato nel Pensiero Classico Antico (II)”, *Rivista di Studi Classici* Vol. 16, fasc. 1, Torino, Edizioni Ruata, 1968, pp. 56-84.

VERSNEL, Hendrik Simon,

“The Gods. Divine Justice or Divine Arbitrariness?” in *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden, Brill, 2011, pp. 151-238.

VILLEMONTÉIX, Jules

“Puissances de mort et de fécondité. à propos de la genealogie des Moires et des Heures” in *Mort et fécondité dans les mythologies, actes du colloque de Poitiers, 14-14 mai 1983*. Loc.cit. pp.

83-91.

WEIZSÄCKER, Paul

“Moira” in *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Vol. 2, Tomo 2, W. H. Roscher (ed.), Leipzig, Teubner, 1884-1886, cols. 3084-3103.

WEST, Martin Litchfield

“Man, Fate and Death in Indo-European Tradition”, *Letras Clássicas*. Nº. 8, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2004, pp. 49-66.

*Indo-European Poetry and Myth*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

### 3.2 Outros estudos

ALEXIOU, Margaret

*The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

ALDERINK, Larry J.

“Mythical and Cosmological Structure in the Homeric Hymn to Demeter”, *Numen*. Vol. 24, fasc. 1, Leiden, Brill, July 1982, pp. 1-16.

“The Eleusian Mysteries in Roman Imperial Times” in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Parte II, vol. 18, tomo 2, W. Haase (ed.), Berlin, Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1989, pp. 1457-1498.

ALCOCK, Susan

*Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

ALEXANDRE, Monique

“Apologétique Judéo-Hellénistique et Premières apologies chrétiennes” in *Les Apologistes Chrétiens et la Culture Grecque*. B. Pouderon & J. Doré (dir.), Paris, Beauchense, 1999, pp. 1-40.

ALZINGER, Wilhelm

“Was sah Pausanias in Aigeira?” in *The Greek Renaissance in the Roman Empire*. S. Walker & A. Cameron (eds.), London, Institute of Classical Studies, 1989, pp. 142-145.

ARAFAT, Karim W.

“Pausanias' Atitude to Antiquities”, *The Annual of the British School at Athens*. Vol. 87, Athens, British School at Athens, 1992, pp. 387-409.

ASHMOLE, Bernard

“Am 3. Dezember 1970 sprach im Rahmen der Vereinigung (...)”, *Antike Kunst*. Vol. 14, nº. 2, Basel, Universität Basel, 1978, pp. 159-160.

ASHMOLE, Bernard & YOUNG, William J.

“The Boston Relief and the Ludovisi Throne”, *Boston Museum Bulletin*. Vol. 66, Boston, Museum of Fine Arts, 1968, pp. 124-166.

AVAGIANOU, Aphrodite

*Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*. Bern, Peter Lang, 1991.

BALLABRIGA Alain

“Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque”, *Revue de l'histoire des religions*. Tomo 207, nº. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 3-30.

BERMEJO BARRERA, José Carlos

“Zeus, Hera y el Matrimonio Sagrado” in *Los Orígenes de La Mitología Griega*. Loc.cit. pp. 75-93.

BERNABÉ, Alberto

“El Nacimiento de Atenea en la Literatura Griega Arcaica” in *Estudios de Iconografía II. Coloquio sobre el Puteal de la Moncloa*. Loc.cit. pp. 87-95.

“Teogonías Órficas” in *Orfeo y la tradición órfica*. A. Bernabé & F. Casadesús Bordoy

(coords.), Vol. 1, Madrid, Akal, 2008, pp. 291-324.

“El Mito Órfico de Dioniso y los Titanes” in *ibidem*. pp. 591-607.

BERNSTEIN, Mark

“Fatalism” in *The Oxford Handbook of Free Will*, R. Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 65-81.

BETEGH, Gábor

“Greek Philosophy and Religion” in *A Companion to Ancient Philosophy*. M. L. Gill & P. Pellegrin (eds.), London, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 625-639.

BOHRINGER, François

“Mégare: tradition mythiques, espace sacré et naissance de la cité”, *L'antiquité classique*. Vol. 49, Bruxelles, Fondation universitaire de Belgique et le Fonds de la Recherche scientifique, 1980, pp. 5-22.

BOOKIDIS, Nancy

“Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions” in *Symptotica. A symposium on the Symposion*. O. Murray (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 86-94.

“Ritual Dining at Corinth” in *Greek Sanctuaries. New Approaches*. N. Marinatos & R. Hägg (eds.), London, Routledge, 1995. pp. 34-50.

“The sanctuaries of Corinth” in *Corinth, The Centenary. 1896-1996*. C. K. Williams & N. Bookidis (eds.), Athens, The American School of Classical Studies at Athens, 2003, pp. 247-259.

“Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E.” in *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. D. N. Schowalter & S. J. Friesen (eds.), Harvard, Harvard University Press, 2005, pp. 141-164.

BOOKIDIS, Nancy; GOLDBERG, Paul, HANSEN, Julie & SNYDER, Lynn,

“Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth”, *Hesperia*. Vol. 68, n° 1, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, January-March 1999, pp.1-54.

BOOKIDIS, Nancy & STROUD, Ronald S.

*Corinth. Results of Excavations conducted by American School of Classical Studies at Athens*. Vol. 18, tomo 3, *The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture*. Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1997.

BOWIE, Agnus M.

“Religion and Politics in Aeschylus' *Oresteia*” in *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. M. Lloyd (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 323-358.

“Athens and Delphi in Aeschylus' *Oresteia*” in *Sophocles and the Greek Classical Tradition*. S. Goodhill & E. Hall (eds.), Cambridge, Cambridge University press, 2009, pp. 208-231.

BRØNDSTED, Morgens

“The Transformation of the Concept of Fate in Literature” in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Loc.cit. pp. 172-178.

BROWN, Andrew L.

“Eumenides in Greek Tragedy”, *The Classical Quarterly*. N.S. Vol. 24, n° 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 260-281.

BREMMER, Jan

“The Sacrifice of Pregnant Animals” in *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*. R. Hägg & R. Alroth (eds.), Svenska Institutet i Athen, Sävedalen, 2005, pp. 155-165.

“The Birth of the Personified Seasons (*Horai*)” in *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2013, pp. 161-178.

BRILLANTE, Carlo

“Tantalo e Pelope nell'Olimpica I di Pindaro”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. N.S., Vol. 38, n° 2, Urbino, Fabrizio Serra, 1991, pp. 15-24.



BRISSON, Luc

*Le Mythe de Tirésias*. Brill, Leiden, 1976.

BROUCKE, Pieter B. F. J.

"Tyche and the Fortune of Cities in the Greek and Roman World" in *An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art*. Loc.cit. pp. 34-49.

BRULÉ, Pierre

"Arithmologie et Polytheisme" in *Les Grandes Figures Religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*. Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 35-47.

*La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*. Paris, Les Belles Lettres, 1987.

"Le langage des épiclèses dans le polytheisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches", *Kernos*. Vol. 11, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 1998, pp. 13-34.

BRUMFIELD, Allaire

"Cakes in the Liknon: Votives from the sanctuary of Demeter and Kore on the Acrocorinth", *Hesperia*. Vol. 66, n°. 1, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, January-March 1997, pp. 147-172.

BRUNEAU, Philippe

*Recherche sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris, Éditions de Boccard, 1970.

BURFORD, Alison

*The Greek Temple Builders at Epidauros. A social and economic study of building in the Asklepien sanctuary, during the fourth and early third centuries B.C.* Liverpool, Liverpool University Press, 1969.

BURKERT, Walter

*Structure and history in greek Mythology and Ritual*. Berkeley, University of California Press, 1979.

*Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, University of California Press, 1983.

*Ancient Mystery Cults*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987.

"Athenian Cults and Festivals" in *The Cambridge Ancient History*. 2°. ed., vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 245-267.

*Mito e Mitologia*. Lisboa, Edições 70, 1991.

*Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa, FCG, 1993.

*A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Lisboa, Edições 70, 2001.

*Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*. Chicago, University of Chicago, 2001.

*De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona, Quaderns Crema, 2002.

"Hesiod in context: abstractions and divinities in an Aegean-Eastern koiné" in *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*. E. Stafford & J. Herrin (eds.), London, Ashgate, 2005, pp. 3-20.

"Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany" in *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. S. I. Johnston & P. T. Struck (eds.), Leiden, Brill, 2005, pp. 29-50.

BUXTON, Richard

"Euripides' Alkestis: Five Aspects of an Interpretation" in *Oxford Readings in Classical Studies. Euripides*. J. Mossman (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 171-186.

CALAME, Claude

*Les Choeures de Jeunes Filles en Grèce Archaïque*. Vol. 1, Roma, Edizioni dell'Ateneo &

Bizzari, 1977.

“Logiques du temps légendaire et de l'espace cultuel selon Pausanias: une représentation discursive du «panthéon» de Trézène” in *Les Panthéons des cités. Des origines à la Periégese de Pausânias*. V. Pirenne-Delforge (dir.), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2008, pp. 149-163, publicado eletronicamente em <http://books.openedition.org/pulg/1066> [acesso 10/10/2014].

CARBON, Jan-Mathieu & PIRENNE-DELFORGE, Vincianne

“Beyond Greek Sacred Laws”, *Kernos*. Vol. 25, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 2012, pp. 163-182.

“Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families” in *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegan islands from the Hellenistic to the Imperial period*. N. Horster & A. Klöckner (eds.), Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 65-119.

CARDETE DEL OLMO, Maria Cruz

*Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*. Tese de Doutoramento, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.

CARDOSO, Ângela Miranda

*O Historiador, o Leitor, o Rei e as Amantes deles: Sobre alguns efeitos perversos do fim das Teorias. Working Paper 9*. Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Instituto Universitário de Lisboa, 2011, disponível eletronicamente em [http://cria.org.pt/site/images/ficheiros\\_imagens/working\\_papers/wp\\_cria\\_9\\_o\\_historiador\\_o\\_leitor\\_angela\\_cardoso.pdf](http://cria.org.pt/site/images/ficheiros_imagens/working_papers/wp_cria_9_o_historiador_o_leitor_angela_cardoso.pdf) [acesso 21/11/2012].

CHAMOUX, François

“Les épigrammes dans Pausanias” in *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000. Actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg (18-22 septembre 1998)*. D. Knoepfler & M. Piérart (eds.), Genève, Université de Neuchâtel, 2001, pp. 79-91.

CINGANO, Ettore

“The Hesiodic Corpus” in *Brill's Companion to Hesiod*. Franco Montanari & alii (eds.), Leiden, Brill, 2009, pp. 91-130.

CLARK, Elizabeth

“The Gamos of Hera. Myth and Ritual” in *The sacred and the feminine in ancient Greece*. S. Blundell & M. Williamson (eds.), London, Routledge, 1998, pp. 12-23.

CRAVO DA SILVA, Cláudia Raquel

*Magia Erótica e Arte Poética no Idílio 2 de Teócrito*. Tese de Doutoramento, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008.

CLINTON, Kevin

*The Sacred Officials of the Eleusian Mysteries*. Philadelphia, The American Philological Society, 1974.

“The Eleusian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C. to A.D. 267” in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Parte II, vol. 18, tomo 2, W. Haase (ed.), Berlim, Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1989, pp. 1499-1539.

COLLINS, Derek

*Magic in the Ancient Greek World*. Oxford, Blackwell, 2008.

COOPER, Frederick & MYERS, Wison

“Reconnaissance of a Greek Mountain City”, *Journal of Field Archaeology*. Vol. 8, nº. 2, Leeds, Maney Publishing, Summer 1981, pp.123-134.

CUMONT, Franz

*Astrology and Religion among the Greeks and Romans. American Lectures on the History of Religion*. New York, The Knickerbocker Press, 1912.

CURADO, Ana Lúcia

*As Mulheres em Atenas*. Lisboa, Sá da Costa, 2008.

- COLE, Susan Guettel  
 “Demeter in the Ancient Greek city and the Countryside” in *Oxford Readings in the Greek Religion*. R. Buxton (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 133-154.
- CSAPO, Eric  
*Theories of Mythology*. London, Blackwell, 2008.
- CYRINO, Monica  
*Aphrodite*. London, Routledge, 2010.
- DASEN, Véronique  
 “Naissance et Petite Enfance dans le monde grec” in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*. Vol. 4, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2011, pp. 1-8.  
 “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity” in *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. B. Rawson (ed.), Oxford, Blackwell, 2011, pp. 291-314  
 “Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity” in *The Materiality of Magic*. J. Bremmer & D. Boschung (eds.), Paderborn, William Fink, 2014, pp. 177-203.
- DEACY, Susan  
 “Famous Athens, Divine Polis. The Religious System at Athens” in *A Companion to Greek Religion*. D. Ogden (ed.), Oxford, Blackwell, 2007, pp. 221-235.  
*Athena*. London, Routledge, 2008.
- DEMAND, Nancy  
*Birth Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994.
- DEVELIN, Robert & KILLMAN, Martin  
 “Sophilos vase inscriptions and cultural literacy in classical Athens”, *Phoenix*. Vol. 65, n°. 1-2, Toronto, Classical Association of Canada, Spring-Summer 2011, pp. 9-43.
- DICK, Andrew R.  
 “On the Way from Colchis to Corinth: Medea in Book 4 of the *Argonautica*”, *Hermes*. Vol. 117, n°. 4, Berlin, Franz Steiner Verlag, 1989, pp. 455-470.
- DICKEY, Eleanor  
*Ancient Greek Scholarship*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- DICKIE, Matthew W.  
 “Lucian's Gods: Lucian's Understanding of the Divine” in *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. J. Bremmer & A. Erskine (eds.), Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 348-361.
- DIGNAS, Beate  
 “Benefiting Benefactors: Greek Priests and Euergetism”, *L'antiquité classique*. Vol. 75, Bruxelles, Fondation universitaire de Belgique et le Fonds de la Recherche scientifique, 2006, pp. 71-84.
- DILLON, Matthew  
 “Post-Nuptial Sacrifices on Kos (Segre 'ED' 178) and Ancient Greek Marriage Rites”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. 124, Bonn, Rudolf Habelt, 1999, pp. 63-80.  
*Girls and Women in Classical Greek Religion*. London, Routledge, 2002.
- DODDS, Eric R.  
 “Morals and Politics in the Oresteia” in *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. Loc.cit. pp. 245-264.
- DOUGHERTY, Carol  
*Prometheus*. London, Routledge, 2006.
- DOWDEN, Ken  
*Zeus*. London, Routledge, 2006.
- DREW-BEAR, Thomas & LEBEK, Wolfgang Dieter  
 “An Oracle of Apollo at Miletus”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. Vol. 14, n°. 1,

Durham, Duke University, 1973, pp. 65-73.

DUC, Thierry

*Le «De Raptu Proserpinae de Claudien». Réflexions sur une actualisation de la mythologie.*

Peter Lang, Bern, 1994

DZIELSKA, Maria

*Apollonius of Tyana in Legend and History.* Roma, "L' Erma" di Bretschneider, 1986.

EDELSTEIN, Emma & EDELSTEIN, Ludwig

*Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies.* 2 vols., Baltimore, The Johns

Hopkins Press, 1945 [Reimpr. 1975].

EDELSTEIN, Ludwig

"Greek Medicine in its relation to religion and magic" in *Ancient Medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein.* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1967, pp. 205-246.

EDMOND, Lévy & MARCADÉ Jean

"Au Musée de Lycosura", *Bulletin de correspondance hellénique.* Vol. 96, livraison 2, Athènes, École Française d'Athènes, 1972, pp. 967-1004.

EKROTH, Gunnel

"Meat for the Gods" in «*Nourrir les dieux?*» *Sacrifice et représentation du divin.* Loc.cit. pp. 15-41.

"Pelops Joins the Party" in *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning and Practice.* J.

R. Brandt & J. W. Iddeng (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 95-137.

ELSNER, Jás

"Pausanias: A Greek Pilgrim in the Roman World", *Past and Present.* Vol. 135, Oxford, Oxford University Press, May 1992, pp. 3-29.

FARAONE, Christopher

"Aeschylus' ὕμνος δέσμιος (*Eum.* 306) and Attic judicial curse tablets", *The Journal of Hellenic Studies.* Vol. 105, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1985, pp. 150-154.

*Ancient Greek Love Magic.* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999.

FARNELL, Lewis Richard

*The Cults of Greek States.* 5. Vols, Oxford, Clarendon Press, 1896-1909.

FEBVRE, Lucien

*Combates pela História.* Lisboa, Editorial Presença, 1985.

FESTUGIÈRE, André-Jean

"Proclus et la religion traditionnelle" in *Études de Philosophie Grecque.* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, pp. 575-584.

FERRARI, Gloria

"Figures of speech: the picture of Aidos", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens.* Vol. 5, n°. 1-2, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1990, pp. 185-204.

FINLEY, Moses

*Ancient History: Evidence and Models.* London, Pimlico, 2000.

FLECHTER, Kristopher B.

"Hyginus' Fabulae: Toward a Roman Mythography" in *Writing Greek and Roman Myth. Mythography in the Ancient World.* S. Smith & S. Trzaskoma (eds.), Leuven, Peeters, 2013, pp. 133-164.

FLOWER, Harriet Isabel

"Herodotus and Delphic Traditions about Croesus" in *Georgica. Greek studies in honour of George Cawkwell.* London, Institute of Classical Studies, 1991, pp. 57-77.

FLOWER, Michael Attyah

*The Seer in Ancient Greece.* Berkeley, Univ. of California Press, 2008.

"Spartan Religion and Greek Religion" in *Sparta. Comparative Approaches.* S. Hodkinson

- (ed.), Swansea, The Classical Press of Wales, 2009, pp. 193-229.
- FONTENROSE, Joseph  
*The Delphic Oracle. Its Responses and Operations. With a Catalogue of Responses.* Berkeley, University of California Press, 1978.
- Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions.* Berkeley, University of California Press, 1988.
- FRADE, Sofia  
 "Colunas e Violetas: *Olimpica VP*" in *Ensaio sobre Píndaro*. F. Lourenço (org.), Lisboa, Livros Cotovia, 2006, pp. 47-55.
- FREDE, Michael  
 "Eusebius' Apologetic Writings" in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. M. Edwards, M. Goodman & S. Price (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 233-250.
- GALLEGO, Julián  
 "Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grécia antigua" in *El Mundo Rural en la Grecia Antigua*. J. Gallego (ed.), Madrid, Akal, 2003, pp. 327-380.
- GARLAND, Robert  
*The Greek Way of Life*. London, Duckworth, 1990.  
*The Greek Way of Death*. 2ª ed., Ithaca, Cornell University Press, 2001.  
*The Piraeus. From the Fifth to the First Century BC*. 2ª ed., Bristol, Bristol Classical Press, 2001.
- GARNSEY, Peter  
 "El Campesinado: Subsistencia y Supervivencia" in *El Mundo Rural en la Grecia Antigua*. Loc.cit. pp. 71-102.
- GASKIN, Richard  
 "Do Homeric Heroes make real decisions?" in *Oxford readings in Homer's Iliad*. Loc.cit. pp. 147-169.
- GASSIER, Julia Haig  
 "Threads in the Labyrinth: Competing Views and Voices in Catullus 64" in *Oxford Readings in Classical Studies. Catullus*. J. H. Gassier (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 217-258.
- GEORGOULAKI, Eleni  
 "Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos: un emprunt oriental?", *Kernos*. Vol. 7, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 1994, pp. 95-118.
- GEORGOUDI, Stella  
 "Divinità greche e vittime animali. Demetra, Kore, Hera e i sacrificio di femmine gravide" in *Filosofi e Animali nel Mondo Antico*. S. Castiglione & G. Lanata (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 1994, pp. 171-186.
- GODINHO, Vitorino Magalhães  
 "Devir e Estrutura", *Ensaio*. Vol. 3, Lisboa, Sá da Costa, 1971, pp. 197-208.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier  
 "Mito y Epopeya: la Historia Mítica de Aquiles y la Ilíada" in *Las Orígenes de la Mitología Griega*. Loc.cit. pp. 217-300.
- GOLDEN, Mark  
 "Names and Naming at Athens. Three Studies", *Echos du monde classique/Classical Views*. Vol. 30, n.º. 5, Calgary, University of Calgary, 1986, pp. 271-269.  
*Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- GRAF, Fritz  
*Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Zürich, Schweizerisches Institut in Rom, 1985.

“Namen von Göttern im klassischen Altertum” in *Namenforschung, Name Studies, Les nomes propres*. E. Eichler, G. Hilty & H. Löffler (eds.), Berlin, Walter de Gruyter, 1996, pp. 1823-1837.

*Apollo*. London, Routledge, 2009.

“Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts”, *Kernos*. Vol. 22, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 2009, pp. 169-182.

GRAMBO, Ronald

“Problems of Fatalism: A blueprint for further research”, *Folklore*. Vol. 99, n°.1, London, Taylor and Francis, 1988, pp. 11-29.

GRANINGER, Charles Denver

*The Regional Cults of Thessaly*. Tese de Doutorado, Ithaca, Cornell University, January 2006.

GRAVES, Robert

*Les Mythes Grecs*. 2 vols., Paris, Fayard, 1967.

GUARDUCCI, Margherita

“Due pezzi insigni del Museo Nazionale Romano: il 'Trono Ludovisi' e l' 'Acrolito Ludovisi”, *Bollettino d'Arte*. Série 6, Vol. 33/34, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Settembre-Dicembre 1985, pp. 1-20.

GUERRINI, Lucia

“Il rilievo Chigi al Museo Nazionale Archeologico di Siena”, *Archeologia Classica*. Vol. 41, Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 1-25.

HALBICHT, Christian

*Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley, University of California Press, 1985.

HAMILTON, Richard

“Sources for Athenian Amphidromia”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 25, n°. 3, Durham, Duke University, 1984, pp. 243-251.

HANNAH, Robert

*Greek and Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*. London, Duckworth, 2005.

HARRISON, Evelyn B.

*The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by American School of Classical Studies at Athens*. Vol. 11, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1965.

“Athena and Athens in the East Pediment of the Parthenon”, *American Journal of Archaeology*. Vol. 71, n°. 1, Boston, Archaeological Institute of America, January, 1967, pp. 27-58.

HARRISON, Jane

*Themis. A Study on the social origins of the Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1912.

*Prolegomena to the Study of Greek Religion*. New York, Meridian Books, 1960.

HARRISON, Thomas

“Fate and Human Responsibility” in *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 223-242.

HENRICHS, Albert

“What is a Greek God?” in *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Loc.cit. pp.19-39.

HENNINGSEN, Gustaf

“Fatalism in systematic Aspect and Fatalism in its Functional Context” in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Loc.cit. pp. 183-186.

HOFFMANN, Phillipe

“What was Commentary in Late Antiquity? The Example of Neoplatonic Commentators” in *A Companion to Ancient Philosophy*. Loc.cit. pp. 597-622.

HORTON, Robin

“A definition of religion, and its uses” in *Patterns of Thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 19-49.

HUMPHREYS, Sarah C.

“A Sense of Agency: Religion in the Attic Demes” in *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 130-196.

HUTTON, William

*Describing Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

HURWIT, Jeffrey M.

*The Acropolis in the Age of Pericles*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

IMHOOF-BLUMER, Friedrich & GARDNER, Percy

“Numismatic Commentary on Pausanias (Continued)”, *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 7, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1886, pp. 57-113.

IRIARTE, Ana

*Las redes del enigma. Voces femininas en el pensamiento griego*. Madrid, Taurus Humanidades, 1990.

JACQUEMIN, Anne

“Panthéon et épiclèses delphiques: Apollon et les autres dieux” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. N. Belayche & alii (eds.), Turnhout, Brepols, 2005, pp. 241-253.

JIMENEZ SAN CRISTOBAL, Ana Isabel

“El ritual y los ritos orficos” in *Orfeo y la tradición órfica*. Loc.cit. pp. 731-770.

JOHNSTON, Sarah Illes

*Ancient Greek Divination*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2008.

“Demeter, Myths and the Polyvalence of Festivals”, *History of Religions*. Vol. 52, n° 4, Chicago, University of Chicago Press, May 2013, pp. 370-401.

JOST, Madeleine

“Pausanias en Mégalopolitide”, *Revue des Études Anciennes*. Tomo 75, n° 3/4, Paris, Les Belles Lettres, Juillet-Décembre 1973, pp. 241-267.

*Sancutaires et Cultes d'Arcadie*. Paris, École Française d'Athènes, 1985.

“Mystery Cults in Arcadia” in *Greek Mysteries. The Archaeology and ritual of Ancient Greek Secret Cults*. M. Cosmopoulos (ed.), London, Routledge, 2003, pp. 143-168.

“Quelques épiclèses divines en Arcadie. Typologie et cas particuliers” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Loc.cit. pp. 389-400.

“The Religious System in Arcadia” in *A Companion to Greek Religion*. Loc.cit. pp. 264-279.

JULIA, Dominique

“A Religião – História Religiosa” in *Fazer História*. Vol. 2, Lisboa, Bertrand, 1981, pp. 157-191.

KAMEN, Deborah

“The Life Cycle in Archaic Greece” in *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. A. H. Shapiro (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 85-107.

KANE, Robert

“Introduction. The Contours of Contemporary Free Will Debates” in *The Oxford Handbook of Free Will*. Loc.cit. pp. 3-41.

KEARNS, Emily

“Ο λβανωτός εὐσεβής καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek Sacrifice” in «Nourrir les dieux?» *Sacrifice et représentation du divin*. Loc.cit. pp. 89-103.

KENNEL, Nigel M.

“Where was Sparta's Prytaneion?”, *American Journal of Archaeology*. Vol. 91, nº. 3, Boston, Archaeological Institute of America, July. 1987, pp. 421-422.

KINDT, Julia

“Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?”, *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 135, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 2015, pp. 35-50.

KING, Hellen

“Les femmes et la médecine antique” in *La médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*. H. King & V Dasen (ed.), Lausanne, éditions BHMS, 2008, pp. 59-65.

KIRK, Geoffrey (ed.)

*The Illiad. A Commentary*. 5 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1985-1993.

KIRK, Geoffrey. S, RAVEN, J. & SCHOFIELD, Malcom

*Os Filósofos Pré-Socráticos*. 6ª ed., Lisboa, FCG, 2008.

KOFSKY, Aryeh

*Eusebius of Caesarea against Paganism*. Brill, Leiden, 2000.

KÖHNKEN, Adolf

“Pindar as an Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in Olympian I”, *The Classical Quarterly*. N.S. Vol. 24, nº. 2, Cambridge, Cambridge University Press, December 1974, pp. 199-206.

“Time and Event in Pindar O. 1.25-53”, *Classical Antiquity*. Vol. 2, nº. 1, Berkeley, University Of California Press, April 1983, pp. 66-76.

KOLDE, Antje

*Politique et Religion chez Isyllos d'Épidaure*. Basel, Schwabe et co. Verlag, 2003.

“Les épiclèses de Asclépios dans l'inscription d'Isyllos d'Épidaure: Implications Politiques” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Loc.cit. pp. 543-555.

KRILL, Richard

“The Vatican Mythographers. Their Place in Ancient Mythography”, *Manuscripta*. Vol. 23, nº. 3, Saint Louis, Saint Louis University Library, November 1979, pp. 173-177.

LAMBERT, Stephen D.

“Aglauros, Euenoridai and the Autochton of Atlantis, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. 167, Bonn, Rudolf Habelt, 2008, pp. 22-26.

“Antoher Look at the Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis”. Working Paper, apresentado em Janeiro de 2014 na conferência *Feasting and Polis Institutions* em Utrecht. Disponibilizado pelo próprio em <http://cardiff.academia.edu/StephenLambert>. Athens, Maio 2014 [acesso 02/06/2014].

LANGLOTZ, Ernst

*Aphrodite in den Gärten*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1954.

LARSON, Jennifer,

*Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

*Ancient Greek Cults*. London, Routledge, 2007.

LAUMONIER, Alfred

*Les cultes indigènes en Carie*. Paris, De Boccard, 1958.

LEÃO, Delfim Ferreira

“Cidadania, autoctonia e posse de terra na Atenas democrática”, *Cadmo*. Vol. 20, Lisboa, Centro de História, 2010, pp. 445-464

LEDUC, Claudine

“Como dá-la em casamento? A noiva no mundo grego (séculos IX-IV a.C.)” in *História das Mulheres no Ocidente*. Vol. 1, G. Duby & M. Perrot (dir.), Lisboa, Afrontamento, 1993, pp. 277-347.



LEITAO, David

“The Tigh Brith of Dionysus” in *The Pregnant Male as Myth and Methaphor in Classical Greek Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 58-99.

LESKY, Albin

“Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus”, *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 86, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1966, pp. 78-85.

LISSARAGUE, François

“A figuração das mulheres” in *História das Mulheres no Ocidente*. Loc.cit. pp. 203-271.

LLOYD-JONES, Hugh

“Erinyes, Semnai Theai, Eumenides” in *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*. E. M. Craik (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 203-211.

LOLOS, Yannis

“Greek Roads. A Commentary on the Ancient Terms”, *Glotta*. Vol. 79, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 137-174.

“The Sanctuary of Titane and the City of Sikyon”, *The Annual of the British School at Athens*. Vol. 100, Athens, British School at Athens, 2005, pp. 275-298.

LOREAUX, Nicole

“O que é uma deusa?” in *História das Mulheres no Ocidente*. Loc.cit. pp. 31-75.

LORD, Mary Louise

“Withdrawal and Return” in *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretative Essays*. Loc.cit. pp. 181-189.

MACLEOD, Colin William

“Homer on poetry and poetry on Homer” in *Oxford Readings in Homer's Illiad*. Loc.cit. pp. 294-310.

MARCHETTI, Patrick

“Le Dromos au coeur de l'agora de Sparte”, *Kernos*. Vol. 9, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 1996, pp. 155-170.

MARINATOS, Nannó

“Wahl und Schicksal bei Herodot”, *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*. Vol. 33, Frieburg/München, Verlag Karl Auber, 1982, pp. 258-264.

MARROU, Henri-Irène

*Do Conhecimento Histórico*. Lisboa, Rei dos Livros, 1991.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Raquel

“Dioniso e los primeros mitógrafos griegos” in *Dioniso. Los orígenes*. A. Bernabé & alii (coords.), Madrid, Liceus, 2013, pp. 195-215.

MARTINÉZ NIETO, Roxana Beatriz

“Otros poetas griegos proximos a Orfeo” in *Orfeo y la tradición órfica*. Loc.cit. pp. 549-576.

MATHESON, Susan B.

“The Goddess Tyche” in *An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art*. Loc.cit. pp. 18-33.

MIKALSON, Jon D.

*The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton, Princeton University Press, 1975.

“Religion in the Attic Demes”, *The American Journal of Philology*. Vol. 98, nº. 4, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, Winter 1977, pp. 424-435.

*Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.

MOORE, Mary B.

“The Gigantomachy of the Siphnian Treasury. Reconstruction of the three Lacunae”, *Bulletin de correspondance hellénique*. Supplément 4, [Atenas], École française d'Athènes, 1977,

pp. 305-335.

MOSSÉ, Claude

*As Instituições Gregas*. Lisboa, Edições 70, 1985.

“La vérité sur Sparte” in *La Grèce Ancienne*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 58-76.

*La femme dans la Grèce Antique*. Bruxelles, Editions Complexe, 1991.

MOTTE, André

“Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce Antique” in *Dieux, Fêtes, Sacré dans la Grèce et la Rome antiques*. A. Motte & C. M. Ternes (eds.), Turnhout, Brepols, 2003, pp. 113-131.

“Qu’entendait-on par prophètes dans la Grèce ancienne”, *Kernos*. Vol. 26, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 2013, pp. 9-23.

MOTTE, André & PIRENNE-DELFORGE, Vincianne

“Du 'bon usage' de la notion de syncrétisme”, *Kernos*. Vol. 4, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 1994, pp. 11-27.

MULLER, Arthur

“Megarika XII-XIV”, *Bulletin de correspondance hellénique*. Vol. 108, livraison 1, Athènes, École Française d'Athènes, 1970, pp. 249-266.

MURRAY, Sarah C.

“The role of Religion in Greek Sport” in *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. P. Christensen & D. G. Kyle (eds.), London, Blackwell, 2014, pp. 564-582.

NAGY, Gregory

“Pindar's *Olympian* 1 and the Aetiology of the Olympic Games”, *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 116, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 71-88.

NEILS, Jennifer

“Athena, Alter ego of Zeus” in *Athena in the Classical World*. S. Deacy & A. Villing (eds.), Leiden, Brill, 2001, pp. 219-232.

NICKEL, Roberto

“The Wrath of Demeter: Story Pattern in the *Hymn of Demeter*”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. N. S., vol. 73, n°. 1, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 59-82.

NIELSEN, Thomas Heine

“Panhellenic Athletics at Olympia” in *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Loc.cit. pp. 265-286.

NIETO IBÁÑEZ, Jesús-Maria

“Aspectos de la religiosidad griega tardía en los autores patrísticos” in *Eusébeia. Estudios de religión griega*. E. C. Dorda & A. M. Ortiz (eds.), Madrid, Signifer, 2011, pp. 197-217.

NILSSON, Martin Persson

*A History of Greek Religion*. 2<sup>a</sup> ed., New York, The Norton Library, 1952.

*Geschichte der griechischen Religion*. Vol. 1, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1955.

ØKLAND, Jorunn

“Ceres, Κόρη, and Cultural Complexity: Divine Personality Definitions and Human Worshippers in Roman Corinth” in *Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society*. S. J. Friesen & alii (eds.), Leiden, Brill, pp. 199-229.

OLIVER, James H.

“The Eleusian Endowment”, *Hesperia*. Vol. 21, n°. 4, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, Oct.-Dec. 1952, pp. 381-399.

PANETELIA, Maria

“Spinning and Weaving. Ideas of Domestic Order in Homer”, *The American Journal of*

- Philology*. Vol. 144, n°. 4, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, Winter 1993, pp. 493-501.
- PAPADOPOULOU-BELMEHDI, Ioanna  
 “Greek Weaving or the Feminine in Antithesis”, *Diogenes*. Vol. 42, n°. 167, Sage, Thousand Oaks, 1994, pp. 39-56.
- PARADISO, Annalisa  
 “L'agrégation du nouveau-né au foyer familial: Les Amphidromies”, *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 14, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1988, pp. 203-218.
- PARKE, Herbert William  
*Greek Oracles*. London, Hutchinson University Library, 1967.  
 “Olympia” in *The Oracles of Zeus. Dodona. Olympia. Ammon*. Oxford, Blackwell, 1967, pp. 164-193.  
*The Greek Oracles in Asia Minor*. Dover, Croom Helm, 1985.
- PARKE, Herbert William & WORMELL, Donald Earnst W.  
*The Delphic Oracle*. 2 vols., Oxford, Blackwell, 1956.
- PARKER, Robert  
 “The Problem of the Greek cult epithet”, *Opuscula Atheniensia*. Vol. 28, Stockholm, Swedish Institute at Athens, 2004, pp. 173-183.  
 “Artémis Ilithye et autres: Le problème du nom divin utilisé comme épiclese” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Loc.cit. pp. 219-227.  
*Polytheism and Society at Athens*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
- PAUL, Stephanie  
 “Roles of Civic Priests in Hellenistic Cos” in *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegan islands from the Hellenistic to the Imperial period*. N. Horster & A. Klöckner (eds.), Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 247-278.  
*Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013.
- PEDLEY, John  
*Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- PEMBERTON, Elizabeth G.  
 “Wine, Women and Song: Gender Roles in Corinthian Cult”, *Kernos*. Vol. 13, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 2000, pp. 86-106.
- PETERSSON, Michael  
*Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*. Stockholm, Svenska Institutet i Athen, 1992.
- PIRENNE-DELFORGE, Vincianne  
*L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1994.  
 “Les rites sacrificiels dans la Périégèse” in *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000. Actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg (18-22 septembre 1998)*. Loc.cit. pp. 109-134.  
 “Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania” in *Nommer Les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Nicole Belayche & alii (eds.), Turnhout, Brepols, 2005, pp. 271-290.  
*Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*. Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, 2008.  
 “Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias”, *Archiv für Religionsgeschichte*. Vol. 10, Berlin, de Gruyter, 2008, pp. 143-178.  
 “Greek Priests and 'Cult Statues'. In how far were they unnecessary?” in *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. J. Mylonopoulos (ed.), Brill, Leiden, 2010, pp.

121-141.

“Reading Pausanias: Cults of the Gods and Representation of the Divine” in *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Loc.cit. pp. 375-387.

POLLARD, John

*Birds in Greek Life and Myth*. Plymouth, Thames and Hudson, 1977.

POLT, Christopher B.

“The Origin of the Idaean Dactyls (Apollonius *Argonautica* 1.1129–31)”, *Classical Philology*. Vol. 108, nº. 4, Chicago, University of Chicago, 2013, pp. 339-346.

POPPER, Karl

“Of Clouds and Clocks” in *Objective Knowledge. An Evolutionary approach*. 3ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 206-255.

PORRES CABALLERO, Silvia

“Dioniso en la lírica griega arcaica” in *Dioniso. Los orígenes*. Loc.cit. pp. 117-193.

PRICE, Theodora Hadzisteliou

“Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought”, *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 91, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 48-69.

PRITCHETT, William Kendrick

“Ancient Greek Roads”, *Studies in Ancient Greek Topography*. Vol 3., Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 143-196.

*Pausanias Periegetes*. 2 Vols., Amsterdam, J. C. Gieben, 1998.

PUCCI, Pietro

“L'apologie d'Apollon dans Hérodote 1, 91”, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol.8, nº. 1/2, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1993, pp. 7-20.

RHODES, Peter John

“The Athenian Revolution” in *The Cambridge Ancient History*. 2ª ed., vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 62-95.

RICCIARDELLI, Gabriella

“Los Himnos Órficos” in *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Loc.cit. pp. 325-348.

RICHER, Nicolas

“Les Hyakinthies de Sparte”, *Revue des Études Anciennes*. Tomo 106, nº. 2, Bordeaux, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, 2004, pp. 389-419.

*La Religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris, Les Belles Lettres, 2012.

RINGGERN, Helmer

“The Problem of Fatalism” in *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Loc.cit. pp. 7-18.

ROBERTSON, Noel

“The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion” in *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*. E. N. Lane (ed.), Leiden, Brill, 1996, pp. 239-304.

“Orphic Mysteries and Dionysiac ritual” in *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Loc.cit. pp. 224-226.

“The Praxiargidae Decree (IG I<sup>3</sup> 7) and the Dressing of Athena Statue with the Peplos”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 44, Durham, Duke University, 2004, pp. 111-161.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da

“Sobre a importância das informações de Pausânias para a história da língua grega”, *Humanitas*. Vol. 17/18, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1965/1966, pp. 189-197.

“A Teia de Penélope” in *Penélope e Ulisses*. F. Oliveira (Coord.), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2003, pp. 11-24.

“Pausanias and the Roman Conquerors”, *Humanitas*. Vol. 63, Coimbra, Imprensa da Univ.

de Coimbra, 2011, pp. 175-184.

*Concepções Helénicas de Felicidade no Além de Homero a Platão*. Tese de Doutoramento, in *Estudos sobre a Grécia Antiga. Dissertações*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, pp. 17-172.

“Os Diálogos Píticos de Plutarco” in *Estudos sobre a Grécia Antiga. Artigos*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, pp. 539-551.

RODRIGUES, Nuno Simões

“História, Filologia e Problemáticas da Antiguidade Clássica” in *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*. M. de Fátima Reis (coord.), Lisboa, Edições Colibri, 2006, pp. 643-659.

RODRIGUES, Nuno Simões & FERREIRA, Luísa Nazaré

“Tornar-se adulto na Antiguidade Clássica: normas, práticas e representações” in *Jovens Adultos*. A. C. Fonseca (ed.), Coimbra, Almedina, 2014, pp. 87-130.

ROMANO, David Gilman

“Urban and Rural Planning in Roman Corinth” in *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. Loc.cit. pp. 25-59.

ROMILLY, Jacqueline de

*A Tragédia Grega*. Lisboa, Edições 70, 1997.

ROSADO FERNANDES, Raúl Miguel

*O Tema das Graças na Poesia Clássica*. Paris, Les Belles Lettres, 1962.

ROSE, Herbert J.

“Quaestiones Herodeae”, *The Classical Quarterly*. Vol. 17, nº. 1, Cambridge, Cambridge University Press, January 1923, pp. 32-34.

ROSIVACH, Vincent T.

“Autochtony and the Athenians”, *The Classical Quarterly*. N.S. Vol. 37, nº. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 294-306.

ROUX, Georges

*Delphes, son oracle & ses dieux*. Paris, Les Belles Lettres, 1976.

ROWE, Christopher J.

“Archaic Thought' in Hesiod”, *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 103, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 124-135.

RUDHARDT, Jean

*Notions Fondamentales de La Pensée Religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. 2ª ed., Paris, Picard, 1992.

“Concerning the Homeric Hymn to Demeter” in *The Homeric Hymn to Demeter. Translation Commentary and Interpretative Essays*. Loc.cit. pp. 198-211.

*Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Genève, Droz, 1999.

RÜPKE, Jörg

“Individualisation as a concept for historical research” in *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. J. Rüpke (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 3-38.

RUTHERFORD, Ian

“Pindar on the Birth of Apollo”, *Classical Quarterly*. N.S. Vol. 38, nº. 1, Cambridge, Cambridge University Press, December 1988, pp. 65-75.

SALLARES, Robert

“Ecology” in *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. W. Scheidel & alii (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 15-37.

SALLER, Richard P.

“Household and Gender” in *ibidem*. pp. 87-112.

- SAMUEL, Alan  
*Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity.* München, C. H. Beck Verlag, 1972.
- SCANLON, Thomas F.  
*Eros and Greek Athletics.* Oxford, Oxford University Press, 2002.
- SCHACHTER, Albert  
*The Cults of Boiotia.* 3 Vols., London, Institute of Classical Studies, 1981-1994.
- SCHEID, John & SVENBRO, Jesper  
*The Craft of Zeus. Myths of Weaving and Fabric.* C. Volk (Trad.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996.
- SEAFORD, Richard  
*Dionysos.* London, Routledge, 2006.
- SEGAL, Charles  
 “Simaethea and the Lynx (Theocritus, Idyll II)” in *Poetry and Myth in Ancient Pastoral. Essays on Theocritus and Virgil.* Princeton, Princeton University Press, 1981, pp.72-84.
- SHAPIRO, Alan Harvey  
*Personification of Abstract Concepts in Greek Art and Literature to the End of the Fifth Century B.C.* Tese de Doutoramento, Princeton, Princeton University, 1977.
- SHERWIN-WHITE, Susan M.  
*Ancient Cos. An Historical Study form the Dorian Settlement to the Imperial period.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- SINEUX, Pierre  
 “Le péan d'Isyllos: forme et finalités d'un chant religieux dans le culte d'Asklepios à Epidaure”, *Kernos.* Vol. 12, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 1999, pp. 153-166.
- SIMON, Erika  
*Die Geburt der Aphrodite.* Berlin, Walter de Gruyter, 1959.
- SISSA, Giulia  
 “La famille dans la cité grecque. V-IVe siècle avant J.C.” in *Histoire de la famille.* Vol. 1, A. Burguière et alii. (dir.), Paris, Armand Colin, 1986, pp. 163-194.
- “Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos” in *História das Mulheres no Ocidente.* Loc.cit. pp. 79-123.
- SMITH, Amy  
 “Marriage in the Greek World” in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum.* Vol. 4, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2011, pp. 83-94.
- SNYDER, Jane McIntosh  
 “The Web of Song: Weaving Imagery in Homer and the Lyric Poets”, *The Classical Journal.* Vol 73, nº. 3, Boulder, University of Colorado, 1981, pp. 193-196.
- SNELL, Bruno  
 “O Hino a Zeus de Píndaro” in *A Descoberta do Espírito.* A. Morão (Trad.), Lisboa, Edições 70, 2003, pp. 121-138.
- SOLMSEN, Friederich  
 “The Earliest Stages in the History of Hesiod's Text”, *Harvard Studies in Classical Philology.* Vol. 86, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982, pp. 1-31.
- SOLOMON, Robert C.  
 “On Fate and Fatalism”, *Philosophy East and West.* Vol. 53 nº. 4, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003, 435-454.
- SOMMERSTEIN, Alan H.; TORRANCE, Isabelle C. & alii  
*Oaths and Swearing in Ancient Greece.* Berlin, De Gruyter, 2014.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane

“The Boston Relief and the Religion of Locri Epizephyrii”, *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 94, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1974, pp. 126-137.

“Persephone and Aphrodite at Locri: A model for Personality Definitions in Greek Religion”, *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 98, London, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1978, pp. 101-121.

“Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle” in *Interpretations of Greek Mythology*. J. Bremmer (eds.), London, Routledge, 1987, pp. 215-241.

“Festival and Mysteries: aspects of the Eleusinian Cult” in *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Loc.cit. pp. 25-49.

*Tragedy and Athenian Religion*. Lanham, Lexington Books, 2003.

*Athenian Myths and Festivals. Aglaurus, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*. R. Parker (ed. póstuma), Oxford, Oxford University Press, 2011.

SOUSA E SILVA, Maria de Fátima

“O brilho do ouro e o fulgor da glória: *Olímpica I*” in *Ensaio sobre Píndaro*. Loc.cit. pp. 13-33.

“Um deus em busca de identidade. Dioniso em *Rãs*” in *Ensaio sobre Aristófanes*. Lisboa, Livros Cotovia, 2007, pp. 167-181.

SPIVEY, Nigel

*The Ancient Olympics*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

STAFFORD, Emma

*Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*. Duckworth, The Classical Press of Wales, 2000.

“Personification in Greek Religious Thought and Practice” in *A Companion to Greek Religion*. Loc.cit. pp. 71-85.

*Herakles*. London, Routledge, 2012.

STATEN, Folkert Van

“Votives and Votaries in Greek Sanctuaries” in *Oxford Readings in the Greek Religion*. Loc.cit. pp. 191-223.

STE. CROIX, Geoffrey E. M. de

“Herodotus”, *Greece and Rome. Second Series*. Vol. 24, nº. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 130-148.

STRUBBE, Johan H. M.

“Epigrams and Consolation Decrees for Deceased Youths”, *L'antiquité classique*. Vol. 67, Bruxelles, Fondation universitaire de Belgique et le Fonds de la Recherche scientifique, 1998, pp. 45-75.

SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio

“Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne” in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Loc.cit. pp. 107-124.

“Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco- romaine”, *Kernos*. Vol. 26, Liège, Centre International d'Etude de la religion grecque antique, 2013, pp. 157-172.

SWAIN, Simon C. R.

“A Note on Iliad 9.524–99: The Story of Meleager”, *The Classical Quarterly*. N.S. Vol. 38, nº. 2, Cambridge, Cambridge University Press, December 1988, pp. 271-276.

SYMEONOGLOU, Sarantis

*The Topography of Thebes. From the Bronze Age to Modern Times*. Princeton, Princeton University Press, 1985.

TRÜMPY, Catherine

*Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*. Heidelberg,

Universitätsverlag C. Winter, 1997.

TSIOLIS, Vasilis

“Santuarios de Arcadia y Dominio Romano” in *Grecia ante los Imperios*. J. Manuel Cortés Copete & alii (coords.), Sevilla, Univ. De Sevilla, 2011, pp. 273-289.

VALDÉS GUÍA, Miriam

“Los Espacios de Afrodita en la *Polis* Arcaica de Atenas”, *Arys*. Vol 5, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 3-30.

VALDÉS GUÍA, Miriam, FORNIS, César & PLÁCIDO, Domingo

“El Sacrificio a las Semnai Theai en Atenas: autoridad y silencio (*hesychia*) en el areópago y revitalización del culto en el s. IV” in *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anexo XIX*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 107-132.

VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano

*El aition en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas*. Murcia, Universidade de Murcia, 1989.

VERDENIUS, Willem Jacob

*Commentaries on Pindar*. Vol. 2, Leiden, Brill, 1988.

VERNANT, Jean-Paul

“The union with Metis and the sovereignty of heaven” in *Myth, Religion & Society. Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet*. R. L. Gordon (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 1-15.

“Marriage” in *Myth and Society on Ancient Greece*. New York, Zone Books, pp. 55-77.

“The Society of the Gods” in *ibidem*. pp. 101-119.

“Hestia-Hermes: The Religious Expression of Space and Movement in Ancient Greece” in *Myth and Thought among the Greeks*. New York, Zone Books, 2006, pp. 157-196.

VERNANT, Jean-Paul & DETIENNE, Marcel

“Les Combats de Zeus” in *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*. Paris, Flammarion, 1974, pp. 61-103.

VERSNEL, Hendrik Simon

“Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers” in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. C. A. Faraone & D. Obbink (eds.), Oxford, Oxford University Press, pp. 60-106.

*Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. 2ª ed., Leiden, Brill, 1998.

VEYNE, Paul

*Acreditaram os Gregos nos seus mitos?* Lisboa, Edições 70, 1987.

VIAN, Francis

*La Guerre des Géants. Le myth avant l'époque Hellénistique*. Paris, Klincksieck, 1952.

“Gigantes” in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol. 4, tomo 1, München, Artemis Verlag, 1988, pp. 191-270.

VIANA, Maria Mafalda

“Vinho ancestral, néctar divino: *Olímpica VII*” in *Ensaio sobre Píndaro*. Loc.cit. pp. 57-67.

“O canto de Ulisses”, *Euphrosyne*. Vol. 39, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2011, pp. 215-226.

VIDAL-NAQUET, Pierre

“Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée”, *Annales ESC*. Vol. 25, nº. 2, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1970, pp. 1278-1297.

“O cru, a criança grega e o cozido” in *Fazer História*. Vol. 3, Lisboa, Bertrand, 1987, pp. 151-182.

WEBER, Martha

“Die Kultbilder der Aphrodite Urania der Zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. in Athen/Attika un das Bürgerrechtsgesetz von 451/0 v. Chr.”, *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*. Vol. 121, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 2006, pp.



165-223.

WEST, Martin Litchfield

“Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model”, *The Classical Quarterly*. N.S. Vol. 44, n°. 2, Cambridge, Cambridge University Press, December 1992, pp. 289-307.

“The Prometheus Trilogy” in *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. Loc.cit. pp. 359-396.

WEISMAN, James

“Corinth and Rome I: 228 BC - AD 267” in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Parte II, vol. 7, tomo 1, W. Haase (ed.), Berlim, Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1979, pp. 432-548.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich Von

*Der Glaube der Hellenen*. Vol. 1, 2ª ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

WILCOCK, Malcolm

“Mythological paradigm in the Iliad”, *Classical Quarterly*. N.S. Vol. 14, n°. 2, Cambridge, Cambridge University Press, December 1964, pp. 141-154.

WILLETTS, Ronald F.

*Cretan Cults and Festivals*. London, Routledge, 1962.

WISE, Susan

*Childbirth Votives and Rituals in Ancient Greece*. Tese de Doutorado, Cincinnati, University of Cincinnati, 2005.

WYCHERLEY, Richard Ernst

“Pausanias at Athens II. A commentary on book I, Chapters 18-19”, *Greek Roman and Byzantine Studies*. Vol. 3, n°. 4, Durham, Duke University, Summer 1963, pp. 157-175.

“Rebuilding in Athens and Attica”, *The Cambridge Ancient History*. 2ª ed., vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 206-222.

YASUMURA, Noriko

*Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*. Bristol, Bristol Classical Press, 2011.

ZAIDMAN, Louise Bruit

“The Meal at the Hyakinthia” in *Symptica. A symposium on the Symposion*. Loc.cit. pp. 162-174.

“Pausanias à Phigalie. Sacrifices non-salgans et discours idéologique”, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 1, n°. 1, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1986, pp. 71-96.

“As filhas de Pandora. Mulheres e rituais nas cidades” in *História das Mulheres no Ocidente*. Loc.cit. pp. 411-463.

“Lois et normes religieuses dans les Lois de Platon” in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI<sup>e</sup> colloque du CIERGA, Rennes, Septembre 2007*. Loc.cit. pp. 29-47.

ZIZZA, Cesare

*Le iscrizioni nella Periegesi di Pausania. Comento ai testi epigrafici*. Pisa, Edizioni ETS, 2006.